ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

IMPRIMI POTEST

P. Franciscus Cuenca
Praep. prov. Baet S. I.

IMPRIMATUR

† Augustinus
Archiepiscopus Granatensis

Archivo Teológico Granadino

Vol. 6 - 1943

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
ATG
Alma California

Granada
Facultad Teológica S. I.
Apartado 32
30730

v.6
1943

Imprenta H.º de Paulino V. Traveset—Mesones, 52.—Granada

EL SENTIDO EUCARÍSTICO DEL CAPÍTULO SEXTO DEL EVANGELIO DE S. JUAN EN LOS TEÓLOGOS POSTRIDENTINOS (1562-1862) *

por

José Tapia Garrido, Pbro.

I. LA EXEGESIS DEL CAPITULO SEXTO HASTA EL CONCILIO DE TRENTO INCLUSIVE

Vamos a estudiar históricamente la exégesis de uno de los más bellos pasajes del Cuarto Evangelio, el discurso de Cristo en la Sinagoga de Cafarnaum. Son varias las cuestiones exegéticas que suscita y que en el decurso de los siglos han apasionado los ánimos cristianos. La primera y fundamental es el sentido literal del discurso. *¿Se habla aquí en sentido propio y literal de la Eucaristía* o nada más que en símbolo y figura? Supuesto que se trate en sentido propio de la Eucaristía, ¿cuándo y dónde se habla de ella? Esta es la segunda cuestión, que podemos llamar *unidad del discurso.* Por último, suponiendo también que se trate de la Eucaristía, ¿la presenta Cristo como *absolutamente necesaria?* ¿Es también necesaria la doble comunión?

1. Idea general del capítulo. Sin adoptar posición alguna de-

* Este trabajo es una síntesis de la tesis que el Autor presentó en la Facultad de Teología de Granada para obtener el título de Doctor. La disertación ha sido dirigida por el R. P. Juan Leal S. I., profesor de Exégesis, neotestamentaria.

terminada sobre la unidad, podemos dividir el capítulo en tres partes [1].

La primera, (v. 1-25) nos da la historia de los milagros obrados por Cristo en vísperas de su discurso. La segunda (v. 26-59), contiene el discurso del Señor. La tercera, (v. 60-72), nos refiere los efectos producidos por este discurso en el auditorio [2].

En la primera parte narra el evangelista el milagro de la multiplicación de los panes, y el del andar de Cristo sobre las aguas.

No sin motivo se hace esto, pues S. Juan, que suele repetir lo que traen los Sinópticos, aquí al referir de nuevo lo que ya han contado sus predecesores, tiene que haberse movido por consideraciones especiales [3].

La razón no es otra que la semejanza que existe entre la multiplicación de los panes y la marcha sobre las aguas y los milagros obrados en la Eucaristía, de la cual Cristo va a hablar en seguida.

En efecto, en la multiplicación de los panes, suficientes para saciar a una tan gran muchedumbre, se refleja el gran milagro de existir Cristo al mismo tiempo en todas y cada una de las formas consagradas.

En el andar sobre las aguas, suspendidas las leyes de gravedad, se nos adelanta un simil de otro gran milagro eucarístico, la subsistencia de los accidentes sin sujeto de inhesión.

Sabiendo que Cristo hizo estos milagros, o mejor, habiendo presenciado estos milagros, al auditorio había de parecerle factible el gran milagro que después promete.

El interés despertado por estos milagros en el pueblo, da también ocasión al discurso de Cristo.

---

1. Los exégetas antiguos y modernos dividen Jn. 6 de diversos modos. Unos lo hacen en términos generales afectando la división al mismo discurso: a) v. 1-25; b) v. 26-52); c) v. 52 al final. Véase TOURNELY H., "*Prelectiones theologicae*" t. VIII. Venetiis 1790. q. 2.ª, a 2.ª, p. 19 CONCINA, D. "*Theologia christiana dogmatico moralis*", t. VIII. Romae 1750, lib. 3, dist. 2, par. 1, p. 269. HUGON: "*Tractatus dogmatici*", t. IV. Parisiis, q. 3, a. 1. p. 205.

Otros adoptan una división más detallada. Véase FRANZELIN "*De SS. Eucharistiae sacramento et sacrificio*", Romae 1878 thes. 3, p. 13. LAGRANGE: "*Evangile selon Saint-Jean*". París 1925, p. 169.

2. MAZZELLA, H.: "*Praelectiones scholastico dogmaticae*", t. IV. Romae 1901. Trac. de Euch. c. 1, p. 118. PUIG: "*De sacramentis*", Barcelona 1941, p. 195.

3. La multiplicación de los panes en Mat. 14, 13-23; Marc. 6, 30-46; Luc. 9, 10-17. El andar sobre las aguas Mat. 14, 24-36; Marc. 6, 47-56.

Empieza reprendiendo el interés carnal de los que le buscan por el pan que recibieron (v. 26). Sólo una comida es digna de ser buscada, la del alma (v. 27). Viene a continuación toda una disertación sobre el modo de merecer esta comida y prepararse a ella (v. 27-48). Entra luego Cristo en una explicación clarísima acerca de la naturaleza, uso y efectos de esta comida (v. 52-59). Y por último, nos da cuenta el evangelista de los efectos del discurso (v. 61-72).

Este es el pasaje de S. Juan objeto de nuestro estudio [4].

2. La interpretación real y espiritual. La cuestión más antigua es la del sentido literal.

Según la significación propia y literal de las palabras ¿a qué se refiere Cristo en su discurso? ¿Se refiere a la Eucaristía y su comida real, o a la comida espiritual de El mismo por la fe? [5].

Los teólogos y exégetas realistas sostienen que en Jn. 6, al menos a partir del vers. 52, se habla de la Eucaristía y de la comida real del Cuerpo y Sangre de Cristo.

Los teólogos espiritualistas conciben el discurso del Señor como un todo, dotado de perfecta unidad; es decir, que Cristo del principio al fin trata de la comida espiritual de Sí mismo por la fe.

La interpretación realista tiene profundo arraigo en los Concilios [6], en los Santos Padres [7], y en los teólogos medievales [8]. En el siglo catorce surge la pretensión husita sobre el uso del cáliz por los láicos, y para opugnarla se debilita la posición realista, y es adoptada la espiritualista; modo fácil de refutar a los *utraquistas*.

Aún antes del concilio de Trento la tesis real vuelve a impo-

---

4. No nos detenemos más en esta exposición por estar este capítulo suficientemente comentado en los exégetas de todos los tiempos. Véase SALMERÓN: "*Commentarii in evangelicam historiam et in Acta Apostolorum*", t. VIII. "*De disputationibus Domini*". Coloniae Agripinae 1613, p. 143. LAGRANGE, l. c. p. 169.

5. Al entrar en el estudio de esta cuestión en los teólogos detallaremos los términos usados por ellos y la significación y alcance que les dan.

6. Conc. Niceno II, acta 6, t. 3 (Mansi, 13, 678). Conc. Cabilonense II, cn. 46 (Mansi, 14 103).

7. S. BASILIO: "*Moralia*". reg. 21, c. 1 (PG 31, 738). S. JUAN CRISÓSTOMO: "*Homilia 47 in Jn.* (PG 59, 261) S. CIPRIANO: "*De oratione dominica*" (CSEL v. 3. p. 1, p. 280). S. HILARIO: "*Liber 8 de Trinitate*" (PL 10, 247).

8. S. TOMÁS: "*Commentarii in Scripturam*". Parisiis 1876, p. 33. PEDRO CLUNIACENSE: "*Tract. contra Petrobusianos*" (PL 189, 816).

nerse. El sentir de los Padres tridentinos lo estudiaremos más adelante.

La tesis espiritualista tiene una vida más corta en la historia de la teología.

El Waldense [9], *Gabriel Biel* [10], *Cayetano* [11], y algunos otros teólogos utilizaron esta interpretación para hacer frente a los *utraquistas.*

Esta interpretación empieza a decaer entre los católicos aun antes del Tridentino, y sólo toma nuevos bríos en los reformadores.

3. La cuestión unitaria. Esta segunda cuestión, tiene relación íntima con la anterior.

En la interpretación espiritualista el discurso de Cristo goza de perfecta unidad. Desde el principio al fin se habla de la comida espiritual de Cristo por la fe.

En la realista se dan dos tendencias.

Los realistas unitarios conciben el discurso como un todo armónico, donde el punto central de la exposición es la comida real y sacramental de Cristo en la Eucaristía, y en tanto se habla de la fe, en cuanto es necesaria para tal comida como preparación indispensable.

Los realistas no unitarios admiten dos partes en el discurso del Señor. En la primera (v. 27-48) se habla de la comida espiritual por la fe; en la segunda (v. 52-59) de la comida real y eucarística.

Esta última opinión es la que mayor aceptación ha tenido entre los teólogos, aunque los realistas defensores de la unidad crecen modernamente como veremos más adelante.

4. Dificultades en la tesis realista. Admitido el sentido real surge una doble dificultad motivada por el vers. 54: *La necesidad de la comunión sacramental, la comunión en ambas especies.*

En el vers. 54 se usan términos parecidos a los usados en Jn. 3: "*Nisi quis renatus...*" "*Nisi manducaveritis...*"; términos

9. *Antiquitatum fidei catholicae Ecclesiae doctrinale*, t. II: *De sacramentis.* Venetiis 1758 c. 91, col. 538.

10. *Sacri canonis Missae... expositio.* Lugduni 1527. lec. 84, f. 216.

11. *3.ª, q. 80, a. 12. Commentaria*, q. 1, n. 6. *In quatuor evangelia commentarii.* Lugduni 1573, f. 387.

universales: "*Non potest...*", "*Non habebitis...*", exclusión absoluta de la salvación eterna.

Luego si Jn. 3 expresa la necesidad de medio del bautismo, Jn. 6 expresa a su vez la necesidad de medio de la comunión sacramental.

Además, al preceptuarse en Jn. 6, 54 el uso de la sangre en los mismos términos que el de la carne, síguese que tanto la comida de la especie de pan, como la bebida de la especie de vino en la comunión sacramental son necesarias por derecho divino.

Esto último va contra el uso secular de la Iglesia y da pie a los herejes en sus acusaciones contra los Católicos de quebrantar un precepto divino, y de defraudar a los laicos el fruto completo de la comunión sacramental.

De estas dificultades la segunda tuvo mayor influjo, pues originó entre los católicos la interpretación espiritualista de Jn. 6. Tuvo su fin en Constanza [12] y Trento [13].

5. Lo hecho hasta el presente. De la interpretación del capítulo sexto del Evangelio de S. Juan sólo se ha estudiado hasta el momento presente la época patrística, y la posición oficial de Trento.

El pensamiento de los Santos Padres sobre esta materia ha sido estudiado por el *Dr. Schmit* en dos trabajos. Uno de carácter general [14], y otro más particular, que estudia el sentir de S. Cirilo de Jerusalén y de S. Juan Crisóstomo [15].

En ambas obras llega a la conclusión de que la tesis eucarística predomina en los Santos Padres.

P. Puniet nos ofrece otro estudio sobre S. Juan Crisóstomo y otro general sobre S. Agustín Carlos Adam [16].

No obstan a nuestro trabajo, ya que no pensamos tocar la cuestión en este punto.

---

12. Ses. 15 (Dz. 626).
13. Ses. 21, c. 1 (Dz. 934).
14. *Die Verheissung der Eucharistie (Jn. 6) bei den Vätern. Würzburg* 1900.
15. *Die Verheissung der Eucharistie bei Cyrill von Jerusalem und Johannes Chrysostomus.* Wurzburg 1903.
16. PUNIET, P., *La promesse de l'Eucharistie interpretée par Saint-Jean Crysostome.* Rev. Thom. 15 (1907), p. 584 C. ADAM, *Die Eucharistielehre des hl. Augustin,* Paderborn, 1908.

Sobre la posición adoptada por el Concilio de Trento en su ses. 21.ª tenemos una monografía de *F. Cavallera* [17].

A nosotros nos es indispensable conocer la verdadera significación de la solución tridentina, y el pensamiento de los teólogos y Padres, que a ella coadyuvaron, por la influencia que pudo tener en los teólogos posteriores.

Buscando Cavallera el mismo fin en su estudio [18], nuestro trabajo queda limitado a dar cuenta del suyo, y suplir sus deficiencias.

El estudio de Cavallera es completo en algunos puntos. Estudia bien las sesiones de los Padres, y expone con claridad las vicisitudes seguidas por el capítulo doctrinal en las tres fases de su redacción.

Nos parece bueno y justo su juicio sobre la declaración doctrinal del Concilio. Pero no estamos tan conformes con su opinión acerca del ambiente provocado en Trento por esta cuestión.

No se puede calificar de falsa, como él dice, la afirmación de que el Concilio, sin inclinarse a una u otra interpretación en la declaración oficial y doctrinal, indicara de algún modo sus preferencias por la interpretación real.

Este juicio de Cavallera es fruto de ciertas lagunas que aparecen en su trabajo [19].

En efecto, estudia muy superficialmente la exposición y los argumentos, que de la tesis real hicieron los teólogos, pues se limita a estudiar a Salmerón y a Trujillo, y enumera sólo algunas de las razones aducidas.

Algo más se extiende en el estudio de la tesis espiritualista, pero la estudia en Villeta, que no era propiamente un espiritualista, pues admitía ambas interpretaciones.

Otro punto, que no toca Cavallera, y que puede dar mucha luz sobre la cuestión, es la comprobación de los testimonios de autori-

---

17. *L'interpretation du chapitre VI de saint Jean. Une controverse exégétique au Concile de Trente.* Rev. Hist. Eccl. 10 (1909) p. 687-709.

18. "les pages que suivent ont pour objet de mettre en lumiere avec les discussions que suscita au sein du Concile la controverse sur ce passage de saint Jean, la véritable signification adoptée et formulée au chapitre 1.º des décrets de la 21.ª session célébrée le 16 juillet 1562". L. c. p. 687.

19. Notamos que, según confiesa el mismo *Cavallera*, ha utilizado para su trabajo una edición defectuosa de las Actas de Trento, los manuscritos de *Massarelli* según la edición de *Theiner*. "Faute de mieux, l'on doit s'en tenir encore pour cette partie á cette édition defectueuse". l. c. p. 681, n. 1. Nosotros utilizamos la edición crítica *Goerresiana*.

dad, aducidos por los espiritualistas, ya que por la insistencia de Guerrero en ellos, se cambió la primera declaración doctrinal, abiertamente realista.

Con el estudio detallado de estos dos puntos, sesión de teólogos y comprobación de testimonios, creemos que se determinará aun más la posición de Trento en esta cuestión.

6. La posición en Trento de los teólogos espiritualistas. De los sesenta y un teólogos, que manifestaron su opinión en las reuniones que precedieron a la sesión 21.ª, diez son fervorosos espiritualistas [20], aunque en algunos se acentúe este fervor [21].

¿Qué valor daban a la expresión comida espiritual? Para Campegio consiste en nuestra incorporación a Cristo [22]. Para Ludeña en la comida por la fe de la carne y sangre de Cristo, sacrificadas en la Cruz [23].

Los argumentos exegéticos presentados en pro de esta tesis son los clásicos, que vemos repetidos en todos los teólogos espiritualistas [24].

Todos tienden a deducir y demostrar el sentido propio de los versículos más controvertidos (52-54), por el sentido e incidencias del contexto.

Pero lo más interesante para nosotros son los argumentos de autoridad, cuya relación, para mayor claridad, ordenamos del siguiente modo:

Santo Tomás. Fonseca y B. de Brixia citan el comentario de Sto. Tomás al 4.º libro de la Sentencias, explanando el último esta cita en el sentido de que el Santo no admitió la interpretación real de Jn. 6, porque en la distinción 9.ª [25] sostiene que el sacramento no es necesario, y aunque después cambió de opinión sobre esta cuestión, y afirmó la necesidad de la Eucaristía [26], la funda en las palabras de la institución, no en Jn. 6 [27].

---

20. *Solís, Campegio, Ludeña, Ciofio, Montealcino Brixia, Laureto, Fontidonio, Médicis* y *Fonseca.* Cfr. 8, 541-612.

21. *Montealcino* y *Fontidonio* no rechazan que en Jn. 6 se hable también de la comida sacramental. Cfr. 8, 564, 609.

22. *Camilo Campegio,* O. P. Ctr. 8, 545.

23. *Juan de Ludeña,* O. P. Procurador del obispo de Sigüenza. CTr. 8, 556.

24. *Fonseca, Fontidonio, Brixia,* Ctr. 8, 612, 609, 601.

25. STO. TOMÁS: "*Commentarii in quartum librum sententiarum magistri Petri Lombardi.* Parisiis 1889, dist. 9, q. 1, a. 1.

26. 3.ª q. 3. a. 3.

27. CTr. 8, 612, 601.

Ludeña explica que cuando Sto. Tomás refiere Jn. 6 a la Eucaristía, no prueba eficazmente que en él se hable de la comida sacramental, sino sólo por cierta apropiación [28].

Cayetano. Campegio, Ciofio y Brixia adujeron el testimonio de Cayetano en esta cuestión [29].

Fonseca cita especialmente el tratado que editó Cayetano el año veinticinco "*pro instructione Nuntii et contra errores Lutheri*" [30].

Otros argumentos. Fonseca cita los nombres de *S. Buenaventura, Ales, Biel. Del Waldense* el cap. 92 de su obra "*De sacramentis*". Todos como partidarios de la tesis espiritualista [31].

En la sesión de los Padres el arzobispo Juan B. Castaneo, aunque cree más segura la tesis real, hace constar [32] que contra ella están *Pío II* en su discurso a los Bohemios [33], y *Juan de Torquemada* [34].

Las aspiraciones en Trento de los espiritualistas se pueden resumir en estas palabras del dominico Ludeña, primera petición de que el Concilio no se decida por una u otra sentencia.

"Por lo cual no quiere que esta cuestión se decida, siendo así que muchos doctores gravísimos defienden el mismo sentido (el espiritual)" [35].

7. Examen de los argumentos de autoridad invocados en Trento por los espiritualistas.

Santo Tomás. Como hemos visto antes, mientras Fonseca afirma que Sto. Tomás no defendía el sentido real, sino el espiritual, Ludeña dice que, cuando el Santo refiere Jn. 6 a la Eucaristía, no lo hace en sentido literal, sino por cierta apropiación. No hay unanimidad entre los mismos espiritualistas.

Sto. Tomás cita con mucha frecuencia a Jn. 6 en muchas de sus obras. En la Suma le cita varias veces: unas claramente en

---

28. CTr. 8, 556.
29. CTr. 8, 545, 559, 601.
30. CTr. 8, 612.
31. CTr. 8, 612.
32. CTr. 8, 661.
33. Reginaldo O. *Annales ecclesiastici ab anno MCXCVII...* Lucae 1753, v. 10, a. 1462, n. 16.
34. Torquemada, J., *Gratiani decretorum libri quinque*, t. I. Romae 1727, p. 271.
35. "Propterea non cupit hanc quaestionem decidi, cum multi gravissimi doctores eumdem sensum habeant". CTr. 8, 556.

sentido real [36]; otras no se deduce tan claramente qué sentido le dé. Aun las primeras no son suficientes para formar un juicio completo sobre el pensamiento del Santo en esta cuestión.

En una de sus obras hace un estudio completo y a fondo, en su "*Expositio in quatuor evangelia*".

Comenta todo el capítulo sexto en sentido eucarístico, llegando a decir del versículo 52 que en él se exponen cuatro puntos importantísimos de la Eucaristía: *Las especies sacramentales* indicadas en las palabras "*hic est panis*"; *el autor del Sacramento*, Cristo, pues dice "*quem ego dabo*", ya que El es quien da virtud al Sacramento; *la verdad del Sacramento* se insinúa en las palabras "*caro mea est*", no significa, sino es, porque así es en realidad; *su utilidad*, grande y universal, pues el Sacramento es la aplicación de su pasión [37].

No sólo admite el Santo el sentido real, sino que también resuelve las dificultades que esta interpretación suscita. Así dice que la necesidad de que se habla en el vers. 54 es muy distinta de la necesidad del Bautismo. Este es necesario *a todos* en realidad o en voto. Aquella sólo es necesaria a los adultos [38].

A la doble comunión opone que el que come el Cuerpo de Cristo, bebe su Sangre, ya que en cada una de las especies se contiene Cristo entero, aun en cuanto a su Cuerpo y Sangre [39].

Ante estas palabras claras y terminantes la afirmación de Ludeña arriba transcrita no tiene valor.

A la cita de Brixia decimos que ciertamente en esos lugares Sto. Tomás parece entender a Jn. 6 en sentido espiritual: pero hemos de advertir que el santo da varias acepciones a la expresión "*pan espiritual*", y algunas veces lo toma en el sentido indicado por este teólogo.

Finalmente, a los que dicen que el Santo sólo aplica a la Euca-

---

36. 3.ª q. 75, a. 1; q. 76, a. 1; q. 79, a. 1.

37. "Ubi possumus quatuor considerare circa ipsum Sacramentum scilicet, species, instituentis auctoritatem, Sacramenti veritatem et ejus utilitatem. Species quidem Sacramenti: *hic est panis*... Auctor hujus Sacramenti Christus est, nam licet sacerdos conferat, tamen ipse Christus dat virtutem sacramento, quia ipse sacerdos consecrat in persona Christi. Et ideo dicit: *Quem ego dabo*, et dicit *dabo* quia nondum institutum erat hoc sacramentum... Veritas hujus sacramenti insinuatur cum dicit: *Caro mea est*. Non dicit autem carnem meam significat, sed caro mea est, quia secundum rei veritatem hoc quod sumitur vere est corpus Christi..." *Comm. in Scripturam*. v. 3. 1. 6 p. 47.

38. *L. c.* 1. 7, p. 49. 3.ª, q. 73, a. 3.

39. *Comm. in S. Script.* l. c.

ristía Jn. 6 en sentido alegórico, contestamos transcribiendo sus palabras sobre el vers. 56: "Pudiera alguien creer que lo dicho sobre la carne y sangre, fuera figura y parábola, y para evitar esto el Señor dice: Mi carne verdaderamente es comida y mi sangre verdaderamente es bebida. Como si quisiera decir: No entendáis que hablo en figura; según toda verdad se contiene aquí mi carne para ser comida de los fieles, y mi sangre en el Sacramento del Altar" [40].

No se puede negar que Santo Tomás dió a Jn. 6 sentido real y eucarístico, y por lo tanto, si dió a algunos versículos de este capítulo sentido espiritual, no se le puede proponer por esto como espiritualista en el sentido estricto de esta acepción.

De nuestro estudio inferimos que el Santo fué perfecto realista y como a tal lo consideramos.

Tomás de Vio Cayetano. Acaso sea Cayetano el teólogo, que más fervorosa adhesión ha encontrado entre los partidarios de la tesis espiritual, y más viva oposición entre los del sentido real. *Campegio, Ciofio, Brixia y Fonseca* le citan y defienden en Trento [41].

Algunos teólogos postridentinos, como *Francisco Araujo* [42], le siguen también.

Otros, *Maeracio y Stapleton* [43], juzgan incomprensible su posición frente a los Husitas, pues creen que la pretensión husita es vulnerable desde el punto de vista de la tesis real.

Ambrosio Catarino le combatió violentamente [44], denunció a la facultad de París sus comentarios a los Evangelios, y obtuvo que ésta lo censurara [45].

---

40. "Posset enim aliquis credere quod de carne dicta sunt aenigma et parabolam esse; et ideo hoc Dominus excludens dicit: *Caro enim mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus*, quasi dicat: non intelligatis quod figuraliter loquar, sed secundum veritatem caro mea continetur in *cibum* fidelium, et sanguis meus vere continetur in sacramento altaris". L. c. 1. 7, p. 50.

41. CTr. 8, 545, 559, 601, 612.

42. Araujo F., *In tertiam partem D. Thomae commentarium*. Salmanticae 1636. q. 80, a. 12; v. 3, p. 466.

43. Maeratio L. *Disputationes in Summam theologicam D. Thomae*. Lutetiae Parisiorum 1633. d. 6, s. 1; v. 8, p. 287.

Stapleton T., *Antidota evangelica*. Antverpiae 1595. v. 2, p. 109.

44. Catharino A., *Annotationes in commentaria Cajetani*. Lugduni 1542. lib. 5, p. 402. Hurter dice que Catarino se excedió en su crítica a Cayetano (Hurter 2, 1208). Cornely afirma que no se puede juzgar la personalidad de Cayetano solamente por su obra exegética. *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros*. Parisiis 1894. v. 1, n 251.

45. *Hurter 2*, 1208.

Pero lo más interesante de todo lo que hemos recogido sobre el juicio que a los teólogos posteriores mereció la actitud de Cayetano, es lo siguiente:

Cornejo recoge una cita de *Claudio de Saintes* [46], en la que éste afirma que *S. Hilario* [47], condena como ateos y no creyentes en Cristo a los que no entienden este testimonio (Jn. 6) de la Eucaristía, por lo cual Cayetano, estudiada de nuevo la cuestión, mudó de sentir y se adhirió a la interpretación común [48].

Lo mismo nos dice *Domingo Soto* sobre este cambio de Cayetano [49].

Esto nos ha obligado a hacer un estudio detenido del pensamiento de Cayetano; pero en gracia a la brevedad daremos sólo las conclusiones del mismo en este punto, precedidas de una breve exposición de los puntos esenciales de su pensamiento.

Para Cayetano Jn 6, 54 puede tener los siguientes sentidos considerado a la letra: a) se puede entender de la comida espiritual de Cristo por la fe en su pasión y muerte; b) de la comida espiritual por la fe en el Sacramento; c) de la comida sacramental digna [50].

Propuesta así en general su tesis, concretemos más según sus obras [51].

En el comentario a la tercera parte de la Suma rechaza de un modo radical el sentido espiritual en el Sacramento y el sentido real, afirmando que las palabras de Cristo (Jn 6, 54) se entienden a la letra de la comida espiritual y de ningún modo de la comida

---

46. Hemos buscado con todo interés las obras de este teólogo y no hemos logrado encontrarlas, por lo que transcribimos su testimonio tal como lo trae *P. Cornejo*.

47. Tampoco hemos logrado encontrar este lugar de S. Hilario.

48. Habla del testimonio de S. Hilario "condemnantem tanquam atheistas et non credentes in Christum, qui hoc testimonium de Eucharistia non intelligunt, unde Cajetanus, re melius inspecta, mutavit sententiam et communi expositioni adhaesit". Cornejo P. *Operum tomus alter. De sacratissima Eucharistia Pinciae*, 1629. p. 304.

49. "Quare hanc sententiam Cajetanus ipse postmodum correxit in instructione circa errores libelli de coena Domini quae inter ejus opuscula circumferuntur, unde eumdem locum Jn. confitetur et demonstrat intelligi de manducatione sacramentali" Soto D., *Commentariorum in quartum Sententiarum tomus primus. Salmanticae* 1557. d. 11, q. 1, a. 12; p. 573.

50. In quatuor evang. f. 388.

51. Las obras de Cayetano en que se estudia esta cuestión aparecieron en el siguiente orden: Comentario a la Suma, a. 1528; a los evangelios, a. 1530; lis opúsculos en 1530 como diremos después. En la exposición de su pensamiento seguimos el mismo orden.

sacramental, ni aún de la espiritual en el Sacramento hecha en realidad o en voto [52].

En el comentario a Jn. 6, después de rechazar los otros dos sentidos, sostiene que el de la comida espiritual de Cristo por la fe en su pasión y muerte es el verdadero sentido y el necesariamente intentado por Cristo [53].

En uno de sus opúsculos llega a decir que las palabras de Cristo en Jn. 6 no se pueden entender de la comida y bebida sacramental sin detrimento de la fe cristiana [54].

En su opúsculo "*De erroribus contentis in Eucharistiae sacramento*", expone una sentencia que difiere en absoluto de las anteriores. En el Sacramento se dan tres cosas: a) el Sacramento; b) la comida sacramental, común a buenos y malos; c) y la comida espiritual en el sacramento [55].

Con arreglo a esto, Cayetano sostiene que en Jn. 6, no se habla de la comida puramente sacramental; pero que esto no obsta para que en realidad se hable del Sacramento y de la comida espiritual del mismo [56].

También formula su pensamiento de este modo: Los argumentos demuestran que el Evangelista escribía acerca de la comida y bebida espiritual no sólo de la muerte de Cristo, sino del Sacramento de la muerte de Cristo bajo las especies de pan y vino" [57].

En apoyo de esta nueva tesis da estos argumentos, que reseñamos brevemente. A) En el v. 52 Cristo habla en futuro, por-

---

52. "His itaque praemissis, dicimus quod saepe dicta Domini verba Jn. 6, 54, intelliguntur ad litteram de manducatione spirituali Christi, abstrahendo tam a manducatione sacramentali, quam a manducatione spirituali sacramenti in re vel in voto". 3.ª, q. 80, a. 12; comm. q. 1, n. 6.

53. "Verus quidem quoniam nisi anima hominis sic credat mortem Cristi et sustentetur per illam velut cibo, et delectetur in illa velut potu, non habet vitam gratiae in seipsa. Neccesarius autem intentus, tum quia separatio carnis et sanguinis manifeste mortem Christi, in qua separatus est sanguis a carne, explicat" Comm. in Scr. 1. c.; f. 387.

54. "Nos autem dicimus haec Christi verba non esse secundum genuinum sensum intelligenda de cibo et potu sacramentali". *Cayetano*, Opuscula omnia. Lugduni 1585. t. 3. t. 12, p. 293.

55. L. c., t. 2. t. 2. c. 1; p. 142.

56. "His autem tribus inventis circa sacramentum Eucharistiae ex eo quod in hoc capite Dominus non loquitur de uno eorum (scilicet et sacramentali manducatione), non vere infertur quod excludantur reliqua duo; stat enim quod de reliquis duabus loquatur, de sacramento ipso et de manducatione spirituali Sacramenti". L. c., p. 142.

57 "Haec enim omnia collecta prae se ferunt quod de manducatione et potatione spirituali, non solum mortis Christi, Evangelista scribebat. L. c.

que aún no había instituído el Sacramento. B) En el v. 54 distingue entre el comer y el beber; si sólo hablase de la fe en su muerte, esto no sería necesario. C) S. Juan sólo escribe de lo que no hablaron los otros evangelistas; por esto nada dice de la Cena, ni del uso sacramental, y sí habla aquí del uso espiritual del Sacramento [58].

Esta última postura es propia de un teólogo realista ¿Qué decir de esto?

Antes diremos algo del orden cronológico, en que fueron apareciendo sus obras.

El comentario a la tercera parte de la Suma lo terminó en Roma el 19 de Diciembre de 1520, apareciendo por vez primera en Bolonia en 1528 [59].

El comentario al Evangelio de S. Juan lo terminó en Gaeta el 16 de Mayo de 1528, y su primera edición se hizo en Venecia en 1530 con los comentarios a los otros evangelios [60].

Hurter da la fecha en que apareció el opúsculo "*De communione sub utraque...*" (en 1531), pero del segundo nada dice [61].

Mandonet no da fechas de ningún opúsculo por separado, y se limita a señalar la aparición de la primera edición de todos los opúsculos en 1530, en París [62].

J. Mayer señala la misma fecha e indica que entre los opúsculos sobresalen los que hablan de la Eucaristía [63].

No hemos encontrado datos para determinar mejor el tiempo en que escribió sus opúsculos. Hay una cosa cierta y es que estas obras aparecieron viviendo él [64].

Conclusiones: 1.ª) No se puede afirmar rotundamente un cambio de opinión en Cayetano sobre la interpretación de Jn. 6, con solo los datos que conocemos, pues los dos opúsculos, en los que afirma sentencias contrarias, aparecieron en el mismo año (1530) y viviendo él.

2.ª) Dadas las circunstancias que concurren, se puede inferir que el opúsculo "*De communione sub utraque*" lo escribiera antes que el otro, pues ideológicamente en este punto pertenece

58. L. c.
59. P. Mandonet, DTC tom. 2, col. 1321.
60. DTC, 1, c. col. 1325.
61. Hurter 2, 1201.
62. DTC 1, c. col. 1321.
63. J. Mayer Lex. f. Th. u. K. tom. 2, p. 696.
64. Hurter 2, 1908.

a una época anterior del gran teológo (en él sostiene la misma opinión que en los comentarios a la Suma y a los Evangelios). En este caso se puede admitir una modificación en el pensamiento de Cayetano, siendo su última y definitiva opinión la explanación de Jn. 6 en sentido realista.

3ª.) Si no se puede afirmar con entera certeza cuál fuera la última sentencia de Cayetano, sí podemos afirmar que sostuvo ambas sentencias.

4.ª) En todo caso los partidarios en Trento de la tesis espiritualista no debieron invocar su autoridad en esta cuestión, pues o retractó su opinión y a última hora fué realista, o la volvió a retractar y sostuvo de nuevo la espiritualista, lo cual le quita mucha autoridad en esta cuestión.

El Waldense (*Tomás Netter*). Afirmó Fonseca en Trento que el Waldense en el lib. de Sacramentis, c. 92, defendió la sentencia espiritualista [65].

Ciertamente este teólogo defiende la sentencia espiritualista, pero no en el c. 92, sino en el 91, respondiendo con ella a la dificultad husita de la doble comunión [66].

Pero en el c. 92 responde a la misma dificultad con las soluciones de la tesis realista [67]. En otros lugares de la misma obra da a las palabras de Jn. [6], el mismo valor que a las de la institución, y llama a este discurso de Cristo "*el discurso del Sacramento*" [68].

De esto deducimos que el Waldense entendió a Jn. 6, en sentido real, y ante la dificultad husita da las dos soluciones al v. 54.

Gabriel Biel. Biel como el Waldense admite el sentido real, y sólo ante las pretensiones utraquistas de los husitas entiende el v. 54 en sentido espiritual.

Para Biel en Jn. 6, 52-55 se habla de la Eucaristía con palabras indicadoras de la verdad y utilidad del Sacramento [69].

En Jn. 6, 52, 56, 57, se nos enseñan los frutos de la Eucaristía [70].

---

65. CTr. 8, 612
66. *De sacramentis.* c. 91, col. 538.
67. L. c. c. 92 col. 540.
68. L. c., c. 49, col. 305; c. 19, col. 134; c. 58, col. 354, c. 24, col. 158.
69. *Sacri canonis Missae...* 1. 39, f. 78.
70. L. c. 1. 35, f. 68.

Cristo nos manda comer su Sacramento lo mismo con las palabras de Jn. 6, 54, que con las de la institución [71].

Pero, al enfrentarse con la dificultad husita, dice del v. 54, que en él habla Cristo de la comida espiritual, no de la carne, ni de la sacramental [72].

Esta última afirmación puede ser considerada como un modo fácil de resolver la dificultad husita.

S. Buenaventura. Es citado por Fonseca como espiritualista [73], y ciertamente el gran teólogo franciscano entiende a Jn. 6, en sentido espiritual.

En su comentario al Evangelio de S. Juan entiende todo el capítulo sexto en sentido espiritual [74]. Lo mismo hace en la exposición del cuarto libro de las sentencias [75], no aludiendo nunca al sentido eucarístico.

Alejandro Halense. Fonseca le cita como espiritualista, pero no indica obra alguna suya [76].

En la parte de su Suma teológica que dedica a los sacramentos, hemos encontrado varias citas de Jn. 6, pero son tan vagas, que por ellas no se puede colegir el pensamiento de este teólogo. [77].

Habría que recurrir a sus comentarios de los evangelios, cuyo manuscrito se conserva en la biblioteca Ambrosiana de Milán [78].

Juan de Torquemada. Es citado como espiritualista por el arzobispo Juan B. Castaneo [79].

En su "*Gratiani decretorum...*" [80], habla de Jn. 6, pero de un modo muy breve por lo que no se puede formar un juicio sobre su sentencia [81].

Esta cuestión la debe tratar directa y extensamente en su

---

71. L. c. 1. 84, f. 214.
72. L. c. 1. 84, f. 216.
73. CTr. 8, 612.
74. S. Buenaventura, *Opera omnia. t. VI: Commentarii in Sacram Scripturam.* Ad Claras Aquas 1893. p. 325 a 334.
75. S. Buenaventura, *Opera omnia.* t. IV: *Commentaria in quatuor libros sententiarum:* Ad Claras Aquas 1889. d. 12, a. 2, q. 2; p. 294.
76. CTr. 8, 612.
77. Halense, A., *Summa theologica,* t. IV. Lugduni 1523. f. 195, 196.
78. Wadding, *Scriptores ordinis minorum.* Romae 1906, p. 10.
79. CTr. 8, 661.
80. *Gratiani decret...* Lib. 1, t. 1, p. 271.
81. L. c.

obra "*De corpore Christi adversus Bohemos*" [82], que no hemos podido encontrar.

Pío II. Afirma Juan B. Castaneo que este Papa en el consistorio solemne del 31 de Mayo de 1462, y en un discurso a los Bohemios, enseñó que Jn. 6, había de ser entendido en sentido espiritual [83].

Reginaldo nos da cuenta de este consistorio, y trae algunos pasajes del discurso de Pío II, según la transcripción de Jacobo papiense, testigo presencial.

Uno de estos pasajes, a que alude Juan B. Castaneo, dice así: "Exhortámoslos, pues, a que se contenten con recibir el Cuerpo y la Sangre de Cristo bajo la sola especie de pan. Para la salvación esto es suficiente como enseña el Señor: Yo soy el pan vivo..." [84].

Desconocemos el resto del discurso; pero esta referencia concreta de Jn. 6 es enteramente realista.

Resumen. Llegamos a las siguientes conclusiones:

1.ª *Sto. Tomás* y *Cayetano*, las dos autoridades con más calor invocadas en Trento, admiten y defienden el sentido real, aunque no excluyen, es verdad, el sentido espiritual de cierta parte del discurso.

2.ª *El Waldense* y *Biel*, admitido el sentido real, ante la pretensión husita dan la solución (p. 999) espiritualista y la real.

4.ª Del *Halense* y *Torquemada* no tenemos datos suficientes para enjuiciarlos.

5.ª *Pío II* es realista en el pasaje citado.

8. El sentido real y sus defensores en Trento. Como teólogos que defendieron la tesis real se deben considerar, no sólo aquellos, que de un modo claro y terminante expusieron la tesis eucarística, sino también aquellos otros, cuyo pensamiento no aparece tan claro, y hay que deducirlo del valor que dan a las citas de Jn. 6, y del modo de resolver las dificultades que este lugar presenta.

---

82. TORQUEMADA, J., *De corpore Christi adversus bohemos*. Lugduni 1578.
83. CTr. 8, 661.
84. "Hortari proinde eos contenti sint sub specie tantum panis corpus Domini sanguinemque assumere; ad salutem id ipsum suficere admonente Domino: Ego sum panis vivus..." REGINALDUS. *Annales ecclesiastici*. a. 1462, núm. 16.

Diecisiete teólogos forman el primer grupo [85], y siete el segundo [86].

Estos datos nos revelan la extensión, que alcanza en Trento la interpretación real.

Idea del sentido real. En Jn. 6 Cristo habla de la Eucaristía [87], y de la comida real y sacramental de su Cuerpo en este Sacramento [88].

Pero a Cristo en la Eucaristía se le puede comer de dos modos a) *indignamente,* sin fe en lo que se recibe, y es lo que llaman los teólogos "*pure sacramentaliter*" [89]; b) *dignamente,* recibiéndole con fe y en gracia, y percibiendo el fruto de esta comida. Esto es comer "*spiritualiter in sacramento*"; es el valor que dan los realistas a la comida real [90].

¿Qué valor dan los realistas a la interpretación espiritualista? Salmerón la rechaza sin aducir otra razón sino la de que Cristo en Jn. 6 habla de la Eucaristía [91].

Lo mismo hace Pendasio [92], alegando que la comida espiritual nos hace miembros de Cristo, y la Eucaristía presupone esto, y aumenta la gracia y la unión [93].

Torres [94] llama metafórica a esta interpretación [95], y Canisio [96] añade que si Cristo hubiera querido que sus palabras se entendieran de la comida espiritual, lo habría aclarado [97].

Salmerón y Canisio no se limitan a defender la tesis real, si-

---

85. *Salmerón,* CTr. 8, 539; *Bellosillo,* 8, 543; *Torres,* 8, 545; *Paiva* 8, 547; *Ramírez,* 8 549; *Contreras,* 8, 550; *Forerio,* 8, 551; *Lobera,* 8, 551; *Canisio* 8, 558; *Orantes,* 8, 559; *Ferrancio,* 8, 562; *Burgonovo,* 8, 564; *Leytano,* 8 600; *Trujillo,* 8, 602; *Petriolo,* 8 604; *Caro,* 8, 606; *Sobanio,* 8, 608.

86. *Marcantes* CTr. 8, 552; *Campo de Spina,* 8, 553; *Ciumel,* 8, 554; *Pergula,* 8, 565; *Morcato,* 8 611; *Berardo,* 8, 570; *Pendasio,* 8, 605.

87. *Salmerón, Torres, Contreras, Canisio, Ferrancio y Leytano,* CTr. 1. c.

88. *Bellosillo, Ramírez, Forerio, Lobera, Orantes, Burgonovo, Trujillo, Petriolo, Sobanio, Caro.* CTr. 1. c.

89. *Salmerón.* CTr. 1. c. Se puede ver su obra *Commt. in evang.* v. 8. t. 21, p. 156. Y a *Sto. Tomás. Commt. in Script.* v. 3, 1. 6 p. 46.

90. *Salmerón, Bellosillo, Paiva, Berardo.* Ctr. 1. c. *De Salmerón,* véase obra citada, p. 198.

91. CTr. 8, 539.

92. *Federico Pendasio* del clero secular, mantuano, acompañó a Trento al primer presidente del Concilio Hércules Gonzaga. CTr. 8, 605.

93. CTr. 8, 605.

94. *Francisco Torres,* del clero secular, español. CTr. 8, 545.

95. CTr. 1. c.

96. *Pedro Canisio,* S. J. germano. CTr. 8, 558.

97. CTr. 1. c.

no que piden se declare por el Concilio que Jn. 6 habla de la Eucaristía y se dé sobre esto una explicación [98].

Argumentos. Ramírez [99] arguye que las palabras de Cristo se aplican con entera propiedad a la Eucaristía [100].

Lobera [101] afirma que las palabras del v. 56 significan una verdadera comida y no una comida metafórica [102].

Canisio se apoya en la significación propia de las palabras pan, comida, bebida que tantas veces se repiten [103].

Caro [104] dice que las palabras de los v. 52 y 56 tienen mayor fuerza probativa en pro de la presencia real de Cristo en la Eucaristía que las de la institución [105].

Marcantes [106] arguye que las palabras del v. 58 expresan uno de los principales efectos del Sacramento, nuestra unión con Cristo [107].

Forerio [108] aduce contra los que dudan de la verdad de lo dicho por Cristo en el v. 52, las palabras del v. 63, donde se anuncia otro prodigio a los que dudaban del primero; luego Cristo da a entender en el segundo lugar que trató de la comida real de su carne en el primero [109].

Trujillo [110] dice que lo mismo que en otras ocasiones Cristo anunció las cosas extraordinarias antes de su ejecución, en esta preanuncia el pan y exige fe viva en que El ha de darlo en la Eucaristía [111].

Testimonios de autoridad. Salmerón [112], Ramírez [113] y Truji-

---

98. CTr. 8, 558.
99. *Juan Ramírez* O. M. O. español, enviado a Trento por el rey de España. CTr.
100. CTr. 1. c.
101. *Juan Lobera* O. M. O., español, enviado por el rel de España. CTr. 8, 551
102. CTr. 1. c.
103. CTr. 8, 558.
104. *Octavio Caro* O. M. O., napolitano, acompañó a Trento al General de su Orden. CTr. 8, 606.
105. CTr. 8, 606.
106. *Alfonso Marcantes*, del clero secular, español, procurador del cardenal don Francisco Mendoza de Bobadilla, de Burgos. CTr. 8, 552.
107. CTr. 1. c.
108. *Francisco Forerio*, O. P. portugués, asistió al Concilio enviado por el rey de Portugal. CTr. 8, 551.
109. CTr. 8, 551.
110. *Francisco Trujillo*, del clero secular, español, acompañó al Obispo de León Andrés Cuesta. CTr. 8, 602.
111. CTr. 1. c.
112. CTr. 8, 539.
113. CTr. 8, 549.

llo [114] citan como realista a Orígenes, hom. 6 super Lev. [115]; a S. Agustín, 26 super Joan. [116]. El primero cita además a S. Basilio [117]; y los dos últimos a S. Cirilo Alej. lib. 4, cap. 6 super Joan [118]; al Crisóstomo, hom. 44 super Joan [119]; y a S. Cipriano, in expos. orat. domin. [120]. Sobanio [121] cita a S. Ambrosio [122], S. Jerónimo [123] y Teofilacto [124].

Testimonios conciliares se citan del concilio Efesino [125], del Lateranense IV [126], la ses. 13.ª también del Constantiense [127] y la del Tridentino [128].

Ramírez cita a Casiodoro, super Ps 29 [129]; Ciumel [130] al Roffense, cap. 6 assert. contra Luther [131].

Solución de las dificultades. Caro responde a varias dificultades exegéticas opuestas por los espiritualistas tridentinos [132].

Nos vamos a detener sólo en las dos clásicas que provoca el v. 54, necesidad de la Eucaristía y doble comunión.

La primera sostiene que la Eucaristía es necesaria a todos, aun a los niños, para la salvación, por las palabras de Jn. 6, 54.

A esto responden unánimente los teólogos realistas que en este lugar se contiene un precepto, que sólo obliga a los que pueden cumplirlo [133].

Otros dicen que la necesidad que se establece en este lugar no es lo mismo que la determinada n Jn. 3; a los niños la Eucaris-

---

114. CTr. 8, 602.
115. Homilia 6 in Leviticum. (PG 12, 479).
116. Tract. 26 in Joan. (PL 35, 1606).
117. Moralia, regl. 21, c. 1. (PG 31, 738).
118. In Joan. evang. l. 4, c. 2. (PG 73, 475).
119. In Joan. hom. 44. (PG 59, 247)
120. De dominica oratione. (CS EL 3, 280).
121. CTr. 8, 608.
122. De sacramentis. l. 6, c. 1. (PL 16, 453).
123. In epist. ad Ephesios, l. 1. c. 11. (PL 26, 481).
124. Enarratio in evang. Joan. (PG 123, 137).
125. Conc. Efesino. Epist. ad Nestorium. (Conc. Univers. Ephesin. ed. Schwartz. Tom. I, vol. 3.°, pars prior, 1920. Berolini-Lipsiae—Cyrilli epistola Synodica ad Nestorium p. 21: Mansi 4, 1078). CTr. 8, 539, 551, 608.
126. Conc. Lateranense. IV. (Mansi 22, 972).
127. Conc. Constantiense, oec. 16, ses. 13. (Mansi 27, 727). Ctr. 8, 549.
128. Dz. 875. (CTr. 8, 550).
129. Expos. in ps. 20. (PL 70, 202). CTr. 8, 459.
130. CTr. 8, 554.
131. Assert. Luther. conf. a. 16, f. 174.
132. CTr. 8, 606.
133. *Torres, Ramírez, Forerio, Lobera, Contreras.* CTr. 1, c.

tía es suficiente en voto, y el Bautismo les es necesario en realidad [134].

A la dificultad de la doble comunión responden Burgonovo [135], Ciumel [136], Pérgula [137] y Morcato [138], que la comunión en ambas especies no es de derecho divino, pues aunque Jn. 6, hable de la Eucaristía, en nigún lugar del mismo se da este precepto [139].

Petriolo [140] y Pérgula afirman que el precepto de Jn. 6, 54 y el que se da en la Cena afecta sólo a los sacerdotes [141].

Otros dicen que es suficiente la especie de pan, pues así se afirma en el v. 59, y lo explican por que la sangre se contiene por concomitancia en el pan [142].

Por último que Jn. 6, 54 habla de la esencia y necesidad de la Eucaristía, no del modo de comerla [143].

9. Posición de Trento. Sobre ella formulamos las conclusiones siguientes: 1.ª) La tesis que defiende el sentido espiritual alcanza menos extensión que la tesis realista en el número de adeptos. Ambas descansan en una fuerte argumentación exegética, más abundante en la segunda, que también se muestra más rica en testimonios de autoridad.

2.ª) Este ambiente favorable al sentido real, que se manifiesta en la reunión de los teólogos, pasa a la asamblea de los Padres, como se puede ver en la monografía de Cavallera [144].

3.ª) Los argumentos de autoridad aducidos por los espiritualistas, y cuya invocación motivó la posición neutral de Concilio, no tienen, como hemos visto, el valor doctrinal que aquellos quisieron darle.

Finalmente, la mente del Concilio favorece la interpretación

---

134. *Sobanio*. CTr. 8, 608.
135. *Luis de Burgonovo* O. M. O., parmense. CTr. 8, 564.
136. *Pedro Ciumel*, del clero secular, español, procurador del Obispo de Málaga. CTr. 8, 554.
137. *Bartolomé de Pérgula*, O. M. C., CTr. 8, 565.
138. *Pedro Morcato*, del clero secular, español acompañó al Obispo de Vich, Acisclo Moya de Contreras. CTr. 8, 611.
139. CTr. 8, 558.
140. *Angel de Petriolo*, O. M. O., acompañó al General de su Orden. CTr. 8.
141. CTr. 8, 604, 565.
142. *Torres, Bellosillo, Ramírez* y otros. CTr. 8, 545, 543, 549.
143. CTr. 8, 602.
144. Rev. Hist. Eccles. 10 (1909) p. 698.

real, cuando en el cap. 2.º de la ses. 13.ª explicando la razón del Sacramento, aplica las palabras del v. 58 a la Eucaristía [145].

10. Plan de nuestro estudio. Concluído el estudio del Tridentino, y antes de entrar en el terreno propio de nuestra investigación, queremos adelantar las características de la misma.

Estudiaremos por separado cada una de las tres cuestiones, sentido propio, unidad y las dificultades del sentido real, en los teólogos postridentinos.

Estudiaremos por separado cada sentencia, determinando el valor de sus términos en cada autor, la evolución de los argumentos a través de los diversos teólogos, la mayor o menor constancia en el uso de cada uno de ellos, para averiguar qué argumentos perecieron y cuáles cristalizaron y llegaron a tomar carta de naturaleza en los modernos tratados de teología sacramentaria.

De este modo, sin extendernos demasiado, lograremos dar una idea del desarrollo de cada controversia, y determinar las sentencias que prevalecen en cada una de ellas.

Para este estudio hemos logrado reunir un material abundante. Más de cien obras de los teólogos del primer siglo postridentino; unas sesenta y cinco de los del segundo; y cerca de treinta y cinco de los del último. Total 200 obras consultadas.

Este material procede en su mayor parte de las bibliotecas de la Facultad teológica de Cartuja y de la Universidad de Granada, las más ricas en fondos de los siglos XVI y XVII [146], de cuantas existen en esta ciudad.

Después de estas bibliotecas las que más material nos han proporcionado han sido la del Sacromonte y la del palacio Arzobispal.

En todas partes hemos encontrado facilidades y ayudas, que agradecemos sinceramente.

---

145. Dz. 875.

146. Los fondos antiguos de la actual biblioteca de la Universidad de Granada proceden del antiguo Colegio de la Compañía de Jesús en esta ciudad.

II. EL SENTIDO LITERAL DE JN. 6 EN LOS TEOLOGOS POSTRIDENTINOS

1. La tesis espiritualista. Pasemos ya a estudiar directamente la controversia exegética acerca del sentido de Jn. 6 en los teólogos postridentinos.

Después de las discusiones sostenidas sobre esta cuestión en la ses. 21.ª del Tridentino, la posición de los teólogos, que vamos a estudiar, aparece más definida.

Aún después de Trento hay algunos teólogos que admiten los dos sentidos, el espiritual y el real, como *Alejandro Pesancio* [147] y *Francisco Svario* [148]

Otros, no obstante admitir los dos sentidos, defienden con preferencia el real como *Antonio Arbiol* [149].

Pero estos son los menos. La mayoría se inclina definitivamente por una u otra sentencia, como veremos.

Estudiamos en primer lugar la tesis espiritualista. Esta, después de Trento, encontró su mejor defensor en *Jansenio de Gante.*

Por él deberíamos empezar, por ser el principal espiritualista de este período; pero antes queremos dilucidar lo que haya acerca de Ruardo Tapper y Juan Hessels, por ciertas particularidades que se dan en ellos.

Bastantes teólogos, como Salmerón, afirman ser estos escritores decididos espiritualistas [150]. Como a primera vista no les

147. "De Eucharistia vero Jn. 6 dicitur: *Nisi manducaveritis*..., quibus verbis indicatur actio, vel manducationis spiritualis per fidem, vel sacramentalis per realem manducationem". Pesancio A., "*Brevia commentaria ac disputationes in universam theologiam D. Thomae tam scholasticam quam moralem*". Coloniae Agripinae 1617. p. 880.

148. *Svario* se limita a decir que ningún sentido está condenado. No cita a Jn. 6 al probar la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Svario F., *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores. Conimbricae* 1613. t. 2, c. 1, p. 134; t. 2 c. 5, p. 151.

149. "Quamquam igitur communis theologorum sententia exponat et intelligat verba illa Jo 6, 54 de manducatione sacramentali et reali, hoc non tollit, ut etiam i telligatur ad litteram de manducatione mystica..." Arbiol A., "*Selectae disputationes scholasticae et dogmaticae. De Eucharistia*". Caesar Augustae 1702, d. 1, a. 9, p. 297. Pero después defiende, como veremos, el sentido real. L. c. d. 7, a. 1, p. 347.

150. Salmerón, L. c. t. 23, p. 189; Sasse, de Sacramentis, I, (1897) p. 303.

encuentro tan marcado este matiz, hemos de detenernos en su estudio.

Las ideas de *Tapper* [151] acerca del sentido literal las encontramos en su obra "*Explicatio articulorum...*" [152], en dos de los artículos sobre el sacramento de la Eucaristía.

En el artículo 13.° del vol. 2.° defiende la presencia real de Cristo en la Eucaristía por diversos lugares de la Escritura, aunque no por Jn. 6, pero hace ciertas alusiones a él. Expone la interpretación que da al v. 54 S. Agustín [153], y sobre el sentir del santo Doctor en esta cuestión dice que algunas veces cita dicho lugar como si se entendiera sólo de la comida espiritual, y otras como si se entendiera de la real, por los efectos de la misma [154].

Más claro aún se hace su pensamiento al contestar a una objeción de Calvino, pues no excluye, antes bien afirma que en Jn. 6 se promete [155] y se habla [156] de la comida eucarística.

Pero donde de un modo determinado manifiesta su pensamiento, es un artículo en que refuta el fundamento escriturístico de la doble comunión [157].

Su pensamiento es: Cristo habla en Jn. 6 "*in genere et indeterminate*" de la comida de su carne y de la bebida de su sangre. Nosotros no podemos restringir sus palabras ni a la comida espiritual solamente, ni a la sacramental.

Hemos de entenderlas de aquel modo de comer, que por ser más perfecto, consuma mejor esta comida y esta bebida.

Este modo tiene lugar cuando recibimos la Eucaristía con fe informada por la caridad [158].

---

151. *Ruardo Tapper*, holandés, asistió al concilio Tridentino, murió en 1559. (Hurter 2, 1451).

152. TAPPER R., *Explicationis articolorum venerandae facultatis sacrae theologiae generalis studii lovaniensis tomus alter*. Lovanii 1565.

153. De doctrina Christiana, lib. 3, c. 16. (PL 34, 74).

154. "Citat etiam aliquando haec verba Domini, v. 54, quasi intelligantur de spirituali manducatione dumtaxat, aliquando autem ut de sacramentali manducatione, ratione effectus eius". L. c. t. 2, a. 13, p. 189.

155. "Promisio in evangeliis nobis facta de participatione corporis et sanguinis est apud Jo. 6, 52. Quam promisionem implevit quando in coena..." L. c. p. 207.

156. "Ita Christo praedicante carnem suam manducari et sanguinem bibi, multi sunt scandalizati". L. c. p. 209.

157. Art. 15, p. 244.

158. "Nam totum cap. Jn. 6 et sententia "*Nisi manducaveritis*" simpliciter et absolute loquuntur de esu carnis et potu sanguinis, nulla panis triticei aut vini facta mentione. Quod autem Dominus in genere et indeterminate loquitur, non es nostrum restringere ad sacramentalem. Et ideo hoc caput intelligendum est, ut utramque manducationem et polationem complectatur, sed quo perfectius manducamus et bibimus, eo

Se trata, pues, de la comida espiritual de Cristo en el Sacramento, tal como lo entendieron muchos antiguos Doctores [159].

Más adelante expone la sentencia realista como la defendió el Roffense [160], y la espiritualista del modo que la expone Cayetano [161], y concluye, sin aceptar ninguna de las dos posiciones, exponiendo lo que él cree más cierto.

En Jn. 6 se habla de aquella comida espiritual, que sin excluir la sacramental, comprende y abraza ambas: la puramente espiritual y la espiritual en el sacramento [162].

De lo expuesto se deduce que Ruardo Tapper no defiende la sentencia espiritualista en un sentido exclusivo; que admite un sentido real y que concibe la comida, del mismo modo que la conciben y defienden los teólogos realistas, que más adelante estudiaremos. Sería de desear que no se le citara más como contrario a la tesis realista.

Más difícil nos es averiguar el pensamiento de *Hessels de Lovaina* [163], pues de las obras, en que debe exponerlo, sólo hemos encontrado la de menos importancia, es decir, aquella en que prueba la presencia real por Mat. 26, en la cual apenas alude a Jn. 6, y sólo una vez cita el v. 52, aplicándolo a la Eucaristía [164].

De esta cita nada podemos deducir con seguridad, pues existiendo otra obra [165], en la que tratará a fondo la cuestión al hablar de la doble comunión, en ella se debe encontrar su sentencia. A nosotros nos ha sido imposible encontrarla.

Resuelto esto, pasamos a estudiar la tesis espiritualista en sus defensores más genuinos.

De éstos el más destacado es *Cornelio Jansenio* [166].

---

consumatior est huius cibi atque potus operatio. Sumuntur autem haec perfectissime, quando fide per dilectionem operante vera et reali praesentia corporis et sanguinis, sacra suscipitur Eucharistia". L. c., p. 244.

159. L. c.

160. Roffense (Fisher, J.) *Assertionis lutheranae confutatio.* Antuerpiae 1545 a. 16, f. 174.

161. *In quatuor evang.* f. 387.

162. L. c., art. 15, p. 275.

163. *Juan Hessels* de Lovaina, belga, profesor de dogma en Lovaina, Compañero de Jansenio, C. y de Bayo, a quien se inclinó. (Hurter 3, 36).

164. Hessels J., *Probatio corporalis praesentiae corporis et sanguinis dominici in Eucharistia.* Lovanii 1563, f. 36.

165. Hessels J., *Declaratio quod in Eucharistia...*" Antverpiae 1566.

166. *Cornelio Jansenio*, belga. Estuvo en Trento. Murió en 1576. (Hurter 3, 67).

En su comentario a la concordia de los Evangelios [167], hace una exposición detallada y una ardorosa defensa de esta sentencia.

Para él Cristo, al empezar su discurso (v. 27), de la comida material pasa a hablar de la espiritual [168]. En este lugar no aclara Jansenio que entienda él por "comida espiritual"; pero más adelante, al comentar el v. 52, dice que por esta comida se entiende la divinidad, la sabiduría, la palabra de Dios, etc. Ahora bien, Cristo, según Jansenio, quiere que en Jn. 6 se entienda por comida la fe en su Encarnación y en su muerte, sin lo cual, nada aprovecha lo demás [169].

El verdadero pan bajado del Cielo es Cristo [170]. Se le come creyendo en El [171].

Jansenio no admite que en el v. 52 se efectúa cambio de tema, como otros muchos creen; en este lugar Cristo explica con más claridad lo dicho antes. Hasta ahora habló de la fe en su divinidad; ahora habla de la fe en su humanidad, que padece y muere en la cruz.

Esta es la fe por la que comemos el pan de vida, es decir, por la que creemos en Cristo, Dios y Hombre.

En este discurso Cristo se llama pan por razón de su divinidad y de su humanidad, y no lo es de un modo especial, sino por su muerte en la cruz [172].

Para Jansenio, pues, en el v. 52 ni se habla de la Eucaristía, ni se cambia de tema; se sigue hablando del pan espiritual, pero con más amplitud [173].

Concede que si Jn. 6, 54 se entendiera en sentido real, habría que entenderlo de la comida espiritual en el Sacramento [174].

Los argumentos principales con que defiende su sentencia son los siguientes:

Del v. 35 hace su principal punto de apoyo para explicar los

---

167. JANSENIO C., *Commentaria in concordiam et totam historiam evangelicam*. Lugduni 1580.
168. L. c., c. 59, p. 447.
169. L. c., p. 460.
170. L. c., p. 449, 450.
171. L. c., p. 450.
172. L. c., p. 456.
173. L. c., p. 455.
174. "Nam etiamsi intelligatur hic locus de manducatione sacramentali, non potest tamen de alia intelligi, quam de ea, quae spiritualem adjunctam habet". L. c., p. 457.

posteriores. Así dice que en el v. 53 los judíos entienden las palabras de Cristo real pero carnalmente, y debieron entenderlas espiritualmente, pues ya había dicho Cristo que creer en El es comerle [175]. Por esta razón, ante la duda de los judíos, Cristo, lejos de aclarar el sentido de sus palabras, afirma ser necesario lo que creen absurdo, (v. 54), para que busquen su sentido [176]. Los herejes y los católicos dan al v. 54 sentido real, pero se equivocan, porque Cristo aclaró el sentido de este versículo cuando dijo (v. 35) que comerle es creer en El [177].

En el caso de la tesis real lo dicho en los v. 55 y 57 no es ni verdadero, ni universal, pues la comida sacramental sólo produce estos efectos cuando se recibe dignamente, y la comida puramente sacramental no es común a buenos y malos, no es universal [178].

Si los v. 53-59 se entienden espiritualmente, está de acuerdo lo que precede y lo que sigue, y cesan todas las dificultades [179].

En el v. 64 se confirma que lo dicho en los versículos anteriores se ha de entender en sentido espiritual [180].

Los Santos Padres, que interpretan a Jn. 6 en el sentido de la comida real, lo hacen por acomodación útil y apta, y no ajena a la voluntad de Cristo [181].

Finalmente, Jansenio rechaza la solución realista a la dificultad husita de la doble comunión, porque comer y beber en la especie de pan, no se puede llamar con propiedad beber [182].

De estos argumentos los de más valor son los que se fundan en el sentido del contexto (v. 35 y 64) que sirve para aclarar el resto del discurso.

Jansenio abunda en otras razones de menor importancia.

Miguel del Palacio. Esta concepción tuvo sus seguidores. Miguel del Palacio [183] en su comentario al cuarto libro de las sentencias [184] parece dudar sobre el sentido de Jn. 6 [185]; pero en una

175. L. c., p. 456.
176. L. c., p. 457.
177. L. c.
178. L. c.
179. L. c., p. 458.
180. L. c., p. 462.
181. L. c., p. 459.
182. L. c., p. 457.
183. Miguel del Palacio, teólogo español. Enseñó en Salamanca. (Hurter 3, 143).
184. Del Palacio M., *Disputationum theologicarum in quartum librum sententiarum.* Salmanticae 1577. 88.
185. L. c., t. 1, d. 8, d. 1; p. 212. d. 9, d. 1; p. 276.

obra posterior, el comentario al evangelio de S. Juan [186], se declara espiritualista [187].

Del v. 27 al 52 comenta el discurso de Cristo en el sentido de la comida espiritual por la fe [188].

Sobre el v. 52 da la misma explicación que hemos visto dar a Jansenio [189].

Del v. 64 dice que en él Cristo enseña que su carne no ha de ser comida materialmente, sino por la fe y la caridad [190].

Sólo se le vuelve a advertir alguna indecisión al comentar el v. 54 y hablar del precepto que contiene [191].

En general del Palacio no da argumentos en pro de su sentencia; se limita simplemente a comentar [192].

Arias Montano. Más breve, pero más obscuro es Arias Montano en sus elucidaciones sobre los Evangelios [193].

De los v. 54 y 56 dice que hablan de verdadera comida [194] y sobre el v. 64, que todo se entiende de la comida y bebida espiritual [195].

No expone qué valor dé a estos términos, ni esto se puede colegir indirectamente de otras frases, pues es muy breve en el comentario, siendo difícil, por no decir imposible, averiguar su sentencia por sólo esta obra.

Guillermo Estio. Finalmente, Guillermo Estio [196] en su comentario a los libros de las sentencias [197], se muestra más inclinado a la tesis espiritualista que a la real.

Al hablar de los modos de comer a Cristo dice que el pura-

186. Del Palacio M., *Enarrationes in sacrosanctum Jesu Christi evangelium secundum Joannem.* Salmanticae 1581.

187. O. c., t. 1, p. 282.

188. L. c., p. 273-282.

189. "Porro probabile per utrumque verbum *dabo* idem voluisse carnis suae sacrificium subintelligere..." "Praedixerat enim se esse *panis vitae*, nam nunc ostendit quanam ratione ipse sit panis vivus, nempe, inmolandus pro hominibus". L. c., p. 282.

190. L. c. p. 284.

191. "Et juxta hanc observationem (en Jn. 6, 54 se preceptúa la Eucaristía; supuesto esto) si vera est, verba haec Domini de sacramentali perceptione Eucharistiae sunt audienda". L. c. p. 284.

192. L. c. p. 273-299.

193. Arias Montano B., *Elucidationes in quatuor evangelia.* Antverpiae 1575.

194. L. c. p. 303.

195. L. c. p. 304.

196. *Guillermo Estio,* belga. Estudió en Lovaina quedándole algo de la doctrina de Bayo y Hessels (Hurter 3, 484).

197. Estio G., *In quatuor libros sententiarum commentaria.* Venetiis 1748.

mente espiritual se puede defender con argumentos más probables [198].

Al probar la presencia real afirma que se podría usar Jn. 6 como argumento; pero que por las diversas sentencias de Padres y Doctores en su interpretación, no es tan eficaz como los demás lugares escriturísticos. Mas añade que aunque en este lugar no se hable de la comida sacramental de un modo principal, no por eso se deja de hacer alusión a ella [199].

También afirma que en favor del sentido espiritual se pueden dar razones probables sacadas del mismo texto [200].

Sin embargo, en otro lugar [201] dice que Cristo prometio la Eucaristía. Y en sus anotaciones a la Sagrada Escritura [202] afirma que en el v. 64 no se condena el sentido real pues en contra de esto está lo que precede, sino que sólo se condena el sentido ferino [203].

A pesar de estas dos afirmaciones, a mi parecer se muestra más espiritualista. No da argumentos en pro de una ni de otra interpretación.

Juicio sobre la tesis espiritualista. Con Estio acaban los partidarios de la tesis espiritualista, no siendo él enteramente espiritualista. Desde esta fecha hasta nuestros días ningún otro teólogo la ha defendido.

Esta decadencia fulminante después de Trento creo que se debe, entre otros, principalmente a dos motivos. A que la dificultad husita de la doble comunión encontró varias soluciones en el campo realista, y ella solucionada desapareció el principal motivo que dió auge a la setencia espiritualista.

La necesidad de hacer frente a los errores de los reformadores y no tener ningún punto de contacto con ellos, que defendían el sentido espiritual de Jn. 6, pudo influir también en el desvío por la tesis espiritualista.

---

198. "Quem modum alii probabilibus argumentis moti putant proprie significatum esse a Domino in illo sermone quem habuit, Jn. 6." L. c., l. 4, d. 10, p. 1; t. 5, p. 217.

199. L. c.

200. L. c. d. 11, p. 8; t. 5, p. 256.

201. L. 4, d. 10, p. 11; t. 5, p. 210.

202. Estio G., *Annotationes aureae in praecipua ac difficilliora S. Scripturae loca.* Coloniae Agripinae 1622.

203. Annotationes... P. 921.

De los teólogos posteriores algunos como *Esparza* [204], critican ásperamente a los espiritualistas [205].

Otros como *Suárez* [206], *Calmet* [207], *Tournely* [208], *Hannoldi* [209], *los Salmanticenses* [210], *Billuart* [211], y otros, aunque los excusan, pues creyeron ser esta interpretación el modo mejor de refutar a los Husitas, juzgan poco probable su sentencia.

2. La tesis real. Estudiada la tesis espiritualista en los teólogos postridentinos, pasamos al estudio de la tesis real.

En ella hemos de investigar en primer lugar cómo conciben los teólogos realistas postridentinos el sentido real en Jn. 6, qué significación y qué alcance dan a los términos usados por el Evangelista, qué valor dan a su tesis y cómo evolucionan estos conceptos.

Como la materia es abundante, para evitar confusiones y guardar cierto orden, trataremos por separado a los teólogos del primer siglo, 1562-1662, estudiando primero los anteriores a la aparición de la obra de Salmerón [212], y después del estudio de ésta, a los que le siguen.

La obra de Salmerón marca esta división entre los teólogos realistas por la profundidad y extensión con que trata la materia.

Evolución de la tesis real en los teólogos anteriores a Salmerón. Antes de Salmerón algunos teólogos como *Garetti* [213], *Bon-*

---

204. ESPARZA M., *Cursus theologicus.* Lugduni 1666. 1. 10, q. 58; 6 t. 2, p. 409.
Martín de Esparza Arteda. S. J. Español. Discípulo de A. Pérez y Juan de Lugo, 1606-1689. (Hurter 4, 353).
205. L. c.
206. SUÁREZ F. *Commentariorum et disputationum in tertiam partem D. Thomae tomus tertius.* Salmanticae 1595. Q. 75, a. 1, d. 46, s. 2; p: 634:
207. CALMET A., *Commentarius litteralis in omnes libros* V. et N. T. Lucae 1736. T. 7, p. 699.
208. T. 8, p. 15.
209. HANNOLDI C., *Theologia speculativa.* Ingolstadi 1670. L. 4, t. 3. c. 4, c. 1; p. 620.
210. SALMANTICENSES. *Cursus theologicus.* Parisiis 182. T. 23. q. 80, d. II, d. 5, p. 1; t. 18, p. 696.
211. BILLUART C., *Cursus theologicus juxta mentem D. Thomae.* Paris 1861. D. 1, a. 3; t. 9, p. 62.
212. La obra de Salmerón salió por vez primera a la luz pública en 1598-1602. (Hurter 3, 224).
213. GARETI J., *De vera praesentia Corporis Christi in sacramento Eucharistiae.* Parisiis 1562.
Juan Gareti. O. S. A. De Lovaina. (Hurter 3, 38).

joanne [214], *Anglo* [215], *Tapia* [216], *Sá* [217], y *Pedro Ledesma* [218] se limitan a citar versículos de Jn. 6 aplicándolos a la Eucaristía.

Unos lo hacen para probar la presencia real de Cristo en el Sacramento [219]. Otros al tratar de los efectos de la Eucaristía [220].

Estas citas sirven para indicarnos el pensamiento realista de sus autores.

Otros teólogos enuncian su pensamiento de un modo concreto, pero no explican términos; son extremadamente concisos en sus expresiones.

Ponet [221] afirma que Cristo promete la Eucaristía en San Juan [222].

Beaux-Amis [223] y *Sebastián Pérez* [224] dicen que en este lugar se habla claramente del Sacramento [225].

Valencia y Enríquez [226] añaden que se trata en él de la comida real y sacramental [227].

Torres [228], *Herbecio* [229] y *Stapleton* [230] defienden el sentido real, pero no dan detalles sobre cómo lo han concebido [231].

---

214. Bonjoanne B. *Epitome in universam sacrosanctae theologiae D. Thomae Aquinatis summam.* Lugduni 1568. F. 363.
Bernardo Bonjoannes. Obispo. Estuvo en Trento. Sólo escribió esta obra. (Hurter 3, 4).

215. Angles J., *Flores theologicarum quaestionum in quartum librum sententiarum.* Lugduni 1593. L. 3, a. 1; p. 141.
José Anglo. O. M. Español. Murió en 1587. (Hurter 3, 141).
4; p. 366. Q. 3, a. 2; p. 409.

216. *Diego de Tapia.* O. S. A. Español. M. en 1591. (Hurter 3, 146).

217. Sa M., *Scholia in quatuor evangelia.* Lugduni 1602. P. 460.
Manuel Sa. Portugués. 1530-1596. (Hurter 3, 222).

218. Ledesma P., *Suma en la cual se cifra y suma todo lo que toca y pertenece a los sacramentos.* Lisboa 1617, p. 73. 91. La primera edición salió el 1598.
Pedro de Ledesma. O. P. Español Murió el 1616. (Hurter 3, 391).

219. Gareti. 15.

220. Ledesma P., t. 1, p. 73-78.

221. *Pedro Ponet.* Belga Carmelita (Hurter 3, 41).

222. Ponet P., *Propugnaculum christiani dogmatis de vera et corporali praesentia Corporis Christi in sacramento Eucharistiae.* Antverpiae 1565. F. 23.

223. Beaux-amis T., *Commentarii in evangelicam harmoniam.* Lugduni 1593. T. 2, f. 326.

224. Pérez S., *De sacramentis.* Burgis 1588. F. 115.

225. L. c.

226. *Henrico Enriques.* Portugués. 1536-1608. (Hurter 3, 591).

227. Valencia G., *De rebus fidei hoc tempore controversis.* Lutetiae Parisiorum 1610. P. 643. *Commentaria theologica.* Ingolstadi 1587. D. 6, q. 8, p. 5; t. 4, co. 1248.
Enriquez H., *Summa theologiae moralis.* Venetiis 1576. L. 8, c. 3; p. 409.

228. Torres F., *De sanctissima Eucharistia tractatus.* Parisiis 1577. F. 26, 27, 32 51.

229. Herbecio J., *Oratio de coena Domini.* Parisiis 1578. P. 81.

230. Stapleton T., *Antidota evangelica.* Antverpiae 1595. T. 2, p. 104.
Tomás Stapleton. Inglés. 1535-1598. (Hurter 3, 175).

231. L. c.

Coster [232] afirma que en Jn. 6 Cristo promete a su Iglesia dar su carne y su sangre en comida y bebida [233].

Bellarmino, que en este lugar se trata de la comida sacramental [234].

Bartolomé de Ledesma [235] dice que se habla de la comida sacramental y al mismo tiempo espiritual [236].

Este concepto de la comida espiritual en el Sacramento lo exponen también *Hosio* [237], *Ovando* [238] y *Delfino* [239].

Maldonado afirma que los que se apartan de esta interpretación lo hacen temerariamente [240]; calificación que antes dió ya *Ledesma* [241].

Como se ve en estos últimos teólogos ha evolucionado el concepto del sentido real.

No se limitan a afirmar que en San Juan se habla de la Eucaristía y de la comida sacramental. Afirman en concreto que se habla de la comida espiritual en el Sacramento.

Este concepto lo vamos a ver a continuación desarrollado y explicado con gran lujo de detalles en la obra de Salmerón.

Cristalización definitiva de la tesis real en Salmerón. Su pensamiento sobre esta cuestión, en Trento, y la extensa y profunda exposición que de ella hace en la obra ya citada le colocan en una posición relevante dentro de nuestro estudio.

En Trento, como vimos, no sólo defendió el sentido real de Jn. 6, sino que pidió la definición del mismo por el Concilio [242], y cuando advirtió que los Padres permanecían indecisos, manifestó

---

232. *Francisco Coster.* Belga. M. 1619. S. J (Hurter 3, 424):

233. COSTER F., *Enchiridion controversiarum praecipuarum nostri temporis de religione.* Lugduni 1604. P. 307.

234. BELLARMINO R. *Disputationum de controversis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos.* Pragae 1721. L. 1, c. 5; t. 3, p. 213.

235. *Bartolomé de Ledesma.* Español. O. P. Obispo de Méjico. Murió el 1604. (Hurter 3, 599).

236. LEDESMA B., *Summarium.* Salmanticae 1585. Col. 307.

237. HOSIO E., *Opera omnia. Dialgus de communione sub utraque Specie.* Venitiis 1573. F. 306.

238. OVANDO E., *Breviloquium in quartum librum Magistri sententiarum.* Matriti 1587. D. 9; p. 218.

Francisco Ovando Mogollón de Paredes. O. M. Español. (Hurter 3, 142).

239. DELFINO A., *Commentarii in evangelium Joannis.* Romae 1587. P. 167.

Juan Antonio Delfino. O. M. C. Italiano. M. 1560. (Hurter 2 1504).

240. MALDONADO J., *Commentarii in quatuor evangelistas.* Lugduni 1598. Col. 1536.

241. B. de Ledesma. P. 307.

242. CTr. 8, 539.

su disconformidad [243]. Creía que esto iba en desdoro del Concilio.

Particularidades de Jn. 6. San Juan nos habla repetidas veces de la comida "*que dura hasta la vida eterna*" (v. 27), del "*pan vivo*" (v. 41), del "*pan de la vida*" (v. 48); nos dice cómo se le come (v. 54, 55), se nos enseña sus efectos (v. 55, 57).

En descifrar qué sea este pan, cuál el modo de comerle, consiste el trabajo del exégeta. Las nociones previas acerca de estos puntos son imprescindibles. Salmerón las expone con gran claridad.

Las nociones previas en la tesis salmeroniana. Según Salmerón "el pan de vida" tiene tres acepciones. En el sentido *típico* este pan es el maná, figura de Cristo; en el sentido *real* es el Verbo hecho carne: Cristo. Como *comida nuestra* es Cristo en la Eucaristía [244].

En su sentido *estricto* es Cristo en el Sacramento [245]. El mismo se nos da [246], y comemos su don realmente [247].

¿Cómo se podría comer este pan? De cuatro modos: *ferino, puramente sacramental, puramente espiritual y espiritual en el Sacramento.*

El primer modo es como ordinariamente se comen los alimentos materiales [248].

La comida puramente sacramental consiste en recibir la Eucaristía realmente pero sin fe; es comer a Cristo sacramentado sin fruto y con daño [249].

Al hablar del tercer modo Salmerón corrige ciertos conceptos. La *comida puramente espiritual* no es aquella que produce la primera unión con Cristo por el bautismo, o por voto del mismo; esto es nacer, no crecer en gracia. La comida espiritual en su sentido propio es aquella, que fomenta y nutre la vida de la gracia, recibida en nuestra alma [250].

---

243. Pallavicino S., *Vera Concilii Tridentini historia.* Antverpiae 1570. L. 17, c. 11, n. 9; t. 3, p. 67.
244. Salmerón A., *Commentarii.* T. 8, trat. 19, p. 146.
245. Tract. 19, p. 143.
246. Tract. 22, p. 164.
247. Tract. 19, p. 147.
248. Trac. 23, p. 188.
249. Tract. 21, p. 156.
250. "Est igitur manducatio spiritualis illa proprie, quae gratiam Christi ac vitae aeternae semen prius insitum fovet ac nutrit; non autem quae primum accipit coelestis vitae originem, id est, Dei gratiam". T. 21, p. 155. ►

El acierto de esta distinción descansa en el diverso valor de los conceptos *regeneración y comida* aplicados a la vida espiritual.

En Salmerón la comida espiritual tiene las siguientes propiedades: es un don del Padre; se ejerce por un medio espiritual, la fe en Cristo: es propia sólo del alma; no está limitada ni en el tiempo, ni en el espacio [251].

La comida "espiritual en el Sacramento" es la comida de Cristo por la fe viva, restringida y ordenada a la Eucaristía, recibida en realidad o en voto, en una o en ambas especies con arreglo a las prescripciones de la Iglesia [252]. En ella se nos da a Cristo, Dios y hombre, su carne; no sólo creemos, sino que realmente comemos; este modo de comer está restringido a un tiempo, la institución del Sacramento [253].

Estado de la cuestión. Expuestos los términos de la cuestión según la mente de Salmerón, pasemos a la cuestión en sí.

¿Qué alcance tiene para Salmerón la controversia exegética sobre Jn. 6?

Excluídos los judíos y su sentido ferino o carnal, la controversia se sitúa en dos campos, el herético y el católico. En el primero los Zuinglianos y los Calvinistas niegan el sentido real de la promesa para sostener mejor su negación de la real presencia de Cristo en la Eucaristía [254].

Los Husitas por el contrario, afirman un sentido real acomodado a sus pretensiones: la doble comunión.

En el campo católico algunos entienden este lugar tan espiritualmente, que borran del mismo todo sentido eucarístico [255].

La Iglesia, rechazando el sentido ferino y aceptando el espiritual sin excluir el real, da la interpretación verdadera, genuina y perfecta [256].

No escapa a Salmerón la ampliación del campo de la controversia con la entrada en ella de los protestantes. La cuestión del

251. Tract. 22, p. 169.

252. "Ut per manducationem et potum intelligamus spiritualem manducationem et bibitionem per fidem vivam, restrictam et ordinatam ad sacramentum Eucharistiae, actu sive voto perceptum et indistincte, sive sub una, sive sub duabus speciebus ab Ecclesia dispensetur". Tract. 24, p. 198.

253. Tract. 22, p. 169.

254. Tract. 21, p. 155.

255. L. c.

256. "Coeterum Ecclesia, Christi Domini sponsa, sensum carnalem ac ferinum abhorrens et spiritualem cum pluribus amplectens, et sacramentum Corporis Domini non excludens, verum, germanum atque perfectum hujus loci intellectum..." L. c.

sentido de Jn. 6 no podía ser enfocada en su tiempo del mismo modo que en el siglo quince.

El sentido real de Jn. 6 en Salmerón. Los puntos cardinales en la interpretación son los versículos 52 y 54.

Para Salmerón el primero se entiende así: "La comida que yo daré no es otra que mi propia carne, la cual ofreceré al Padre por la salud del mundo".

En él habla Cristo de dos donaciones de una misma cosa, su carne vivificante. Primero la ofrecerá al Padre en sacrificio cruento por la salvación del mundo. Después la dará a los hombres como manjar que alimente la vida de sus almas, comida espiritualmente en el Sacramento[257].

En el v. 54 y siguientes se completa este sentido. En este versículo no quiere decir Cristo que, si no comemos su carne, no podremos adquirir la vida del alma, pues ésta la dan otros sacramentos. Quiere decir que sin comer su carne no podremos *conservar* y *fomentar* dicha vida. En esto consiste la exclusión puesta por Cristo.

Siendo su carne verdadera comida, hay que comerla en realidad, no espiritualmente. El único modo real y provechoso de comerla es el espiritual en el Sacramento [258].

Calificación. Para Salmerón esta interpretación de Jn. 6 es tan cierta, que no duda en afirmar que ningún católico puede abandonarla sin incurrir en nota de temeridad, e injuriar a los Santos Padres; ningún hereje puede combatirla sin ser tachado de descaro y obstinada malicia [259].

3. La tesis real en los teólogos posteriores a Salmerón hasta 1662.

De muchos de estos teólogos sólo se sabe que admitían el sentido real, porque suelen aplicar el capítulo sexto a la Eucaristía para probar la presencia real de Cristo. Así hacen *Bonaci-*

257. "Panis, ergo, quem ego dabo, id est, cibus quem vobis porrigam, nihil est aliud, quam ipsa caro mea, quam ego offeram Patri meo pro mundi vita". Tract. 21 p. 160.

258. Tract. 23, p. 172.

259. "Catholicum non sine insigni temeritatis nota, nec sine aliqua catholicorum Patrum injuria, nec haereticum sine magna impudicitia aut obstinata malitia hunc germanum et hortodoxum sensum deserere aut repudiare posse". Tract. 21, p. 156.

na [260], *Cornejo* [261], y *Basseo* [262]. Otros, al tratar el precepto dado en el v. 54, como *Diana* [263], *Menoquio* [264], *Araujo* [265], *Leandro del SS. Sacramento* [266], *Macedo* [267] y *Delgadillo* [268]. Algunos, al hablar de los efectos del Sacramento [269]. Y, finalmente, otros muchos con diversos motivos [270].

---

260. Bonacina M., *Opera omnia.* T. I: *Theologia moralis.* Lugduni 1671. Q. 1, p. 5; p. 63.
Martín Bonacina. Italiano. (Hurter 3 888).
261. Cornejo, Comment T. 2, p. 335.
Cornejo de Pedrosa, Pedro O. C. Español. M. 1618. (Hurter 3, 394).
262. Basseo E., *Supplementum ad flores theologiae.* Lugduni 165 1658 P. 302.
Eligio Basseo. Belga. O. C. 1585-1670. (Hurter 4-297).
263. Diana A., *Resolutiones morales.* Lugduni 1680. T. 2, p. 156.
Antonio Diana. Italiano. 1585-1663 (Hurter 3, 1191).
264. Menochio J., *Commentarii totius sacrae Scripturae.* Venetiis 1743. T. 2 p. 94.
Juan Esteban Menoquio. S. J. Italiano. M. 1655 (Hurter 3, 1060).
265. *In tertiam partem...* Q. 73, a. 3, d. 1; t. 3, p. 206.
Francisco de Araujo. O. P. Español. M. 1664. (Hurter 4, 5).
266. *Quaestiones morales theologicae in septem Ecclesiae sacramenta.* Lugduni 1678. T. 7, d. 2, q. 1; t. 2 p. 82.
Leandro del S. S. Sacramento. Español. (Hurter 3, 1188).
267. Macedo F., *De clavibus Petri.* Romae 1660. C. 21; p. 308:
Francisco de S. Agustín Macedo. Portugués. S. J. 1594-1681 (Hurter 4, 356):
268. Delgadillo C., *Tractatus de venerabili Eucharistiae mysterio.* Compluti 1660. C. 2, d. 11; p. 44.
Cristóbal Delgadillo. De Madrid. M. 1671. (Hutrer 4, 11).
269. Trullench J. *Praxis sacramentorum.* Valentiae 1646. P. 68. (a).—Castro Palao F., *Opus morale.* Lugduni 1647. T. 4, p. 87, 90, 93. (b).—Ponce J., *Theologiae cursus integer ad mentem Scoti.* Lugduni 1671. P. 610. (c).—Compton T., *Cursus theologicus* Antverpiae 1689. T. 2, p. 417.
a) *Eaidio Trullench.* Español. M. 1644. (Hurter 3, 1187).
b) *Fernando de Castro Palao.* Español. S. J. 1581-1633. (Hurter 3, 836).
c) *Juan Ponce.* Irlandés. O. S. F. M. 1660. (Hurter 3, 961).
d) *Compton Carleton Tomás* S. I. Inglés. M. 1666. (Hurter 4, 32).
270. Medicis J., *Formalis explicatio Summae theologicae S. Thomae Aquinatis.* Vici 1862. Q. 73, a. 2; t. 10, p. 213. (a).—Villalobos E., *Suma de la teología moral y canónica.* T. 1, p. 122. (b).—Martínez de Ripalda J., *Expositio brevis Magistri sententiarum.* Parisiis 1892. L. 4 d. 11; p. 403.—Henao G., *De Eucharistiae sacramento venerabili.* Lugduni 1655. D. 1 s. 1: p. 3. (c).—Vicente G. de S. *Tractatus de sacramentis.* Romae 1656. T. 2, p. 108. (d).—Velázquez J., *De augustissimo Eucharistiae mysterio.* Vallis-Oleti 1658. L. 1, d. 5, a. 7; p. 150. (e).—Marcellio E., *Theologia Scripturae divinae.* (Migne Scrip. curs. comp. 1, 1159, 1160) (f).—Arcud P., *De concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis.* Lutetiae Parisiorum 1626. C. 1; p. 126. (g).
a) *Jerónimo Médicis.* 1560-1622. (Hurter 3-645).
b) *Enriaue de Villalobos.* O. M. Español. (Hurter 3, 890).
c) *Gabriel Henao.* S. J. Español. 1612-1704. (Hurter 4, 644).
d) *Gabriel de S. Vicente.* O. C. Italiano. M. 1671. (Hurter 4, 18.
e) *Juan Antonio Velázquez.* S. J. Español. M. 1666. (Hurter 4, 148).
f) *EnriaEue Marcelio.* S. J. Enseñó Filosofía y Teología en Maguncia. 1593-1661. (Hurter 4, 132).
g) *Pedro Arcudio.* Griego. Enseñó en Roma. (Hurter 3, 702).

Encontramos teólogos que concretan más su pensamiento, aunque poco nuevo añaden a la exposición de Salmerón.

Vázquez vuelve a exponer el estado de la controversia. Indica quiénes sean los adversarios en el campo católico y en el herético, y admite y defiende el sentido real, sin añadir nada nuevo en su exposición [271].

Cabezudo [272], *Faber* [273] y otros sólo dicen que en este lugar se habla de la Eucaristía [274], añadiendo *Gordono* [275] que esta interpretación es cierta entre los teólogos [276].

Un gran número de teólogos con *Tanner* y *Gonet* sostienen que en Jn. 6 no se habla sólo de la comida espiritual, como pretenden los herejes, sino también de la real y sacramental del Cuerpo de Cristo [277].

Amigo [278] y *Sylvio* [279] hacen hincapié en que esta comida real no excluye la espiritual por la fe [280].

Otros completan este pensamiento diciendo que a partir del v. 52 Cristo promete dar su carne para que sea comida realmente y su sangre para que sea bebida [281], aclarando así el por qué se ha llamado antes pan [282].

---

271. Vázquez G., *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem S. Thomae tomus tertius.* Compluti 1613. Q. 75, a. 3, d. 179, c. 4; p. 138.

272. Cabezudo D., *Commentarii ac disputationes in tertiam partem D. Thomae Aquinatis.* Vallisoleti 1601.

Diego Nuño Cabezudo. Español. (Hurter 3, 391).

273. Faber F., *Disputationes theologicae in quartum sententiarum.* Venetiis 1614. *Felipe Faber.* O. M. O. Italiano. M. 1630. (Hurter 3, 643).

274. Cabezudo Q., 75, c. 1; p. 622.—Faber. L. 4, d. 10, q. 2, d. 34, p. 153.

275. *Jacobo Gordono Lesmorcus.* S. J. M. 1641. (Hurter 3, 1032).

276. Gordono J., *Novum testamentum latine et graece cum commentariis ad sensum litterae.* Lutetiae Parisiorum 1632. T. 3, p. 255.

277. Tanner A., *Theologia scholastica.* Ingolstadi 1627. T. 4, col. 1093.—Gonet F., *Manuale thomistarum.* Venetiis 1691. T. 4. c. 3. T: 6, p. 224.—*Clypeus theologiae thomisticae.* Antverpiae 1754. T. 4, d. 1. a. 2; t. 5, p. 166.—Perera B., *Selectae disputationes in S. Scripturam.* D. 23; t. 4, p. 414.—Becano M., *Opuscula theologica. Parisiis* 1633. L. 2, c. 6, c. 3; p. 84.—*Manuale controversiarum.* Antverpiae 1624. L. 1, c. 9; p. 160.—*Summa theologiae scholasticae.* Lugduni 1644. C. 15; t. 2, p. 272.

278. *Francisco Amigo.* S. J. Italiano. M. 1651. (Hurter 3, 933).

279. *Francisco Sylvio.* Belga. 1581-1649. (Hurter 3, 953).

280. Amigo F., *Cursus theologicus.* Antverpiae 1650. D. 14, t. 3, p. 128. Sylvio F., *Commentarii in tertiam partem D. Thomae Aquinatis.* Venetiis 1726. 3, 75, a. 1, t. 4, p. 237).

281. Castense L., *Cursus theologicus.* Lugduni 1666. T. 22, d. 3, s. 1, t. 2, p. 443. (a).—Brugense Lucas F., *In sacrosancta quatuor Jesu Christi evangelia.* Antverpiae 1612. T. 3, p. 281. (b).—Hurtado G., *Tractatus de sacramentis et censuris.* Compluti 1629. T. 2, p. 130. (c).—Maeracio, *Disp. in Summ.* D. 6, s. 1, T. 3, p. 285 (d).—Platelio J., *Synopsis universi cursus theologici.* Venetiis 1737. (El trata-

Barrado [283] y *Tirino* [284] repiten el pensamiento de Salmerón sobre la repetición del Verbo *dabo* en el v. 52, es decir, que Cristo dió su carne por la vida del mundo dos veces: en la Cruz y en la Eucaristía [285].

Abelly [286] afirma que en Jn. 6 Cristo habla de la institución que había de hacer del Sacramento [287].

Granado [288] cree que por Jn. 6, 52 se puede probar la presencia real de Cristo en la Eucaristía; según él no se puede negar que en este lugar se habla de la Eucaristía sin incurrir en nota de temeridad [289].

Juan de Sto. Tomás dice que una cosa es afirmar que San Juan hable de la comida espiritual por la fe, la cual se requiere para percibir el fruto del Sacramento; y otra cosa muy distinta negar que Cristo trate del Sacramento y prometa su institución. La comunión por la fe y la sacramental son compatibles y de ambas trata Cristo en este discurso [290].

Juan de Lugo admite que en sentido literal se habla en el lugar citado de la comida sacramental y de la espiritual [291]; pero en otro lugar de la misma obra dice que, aunque se entienda de la comida espiritual, no obsta esto para que *principalmente* se entienda de la sacramental, y da argumentos en pro de uno y otro sentido [292].

---

do de sacramentos lo escribió ad mentem auctoris *Francisco de Fourestreaux*, (Hurter 4, 321). C. 4, p. 3; t. 6, p. 212: (e):

a) *Luis Caspense*. O. C. Español. M. 1647. (Hurter 3, 923).
b) *Francisco Lucas*, Brugense. Belga. N. 1548. (Hurter 3, 494).
c) *Gaspar Hurtado*: S. J. Español. M. 1646. (Hurter 3, 922).
d) *Luis Maeracio*. S. J. Francés. M. 1664. (Hurter 4, 39).
e) *Jacobo Platelio*. S. J. M. 1681. (Hurter 4, 321).

282. Bernal A., *Disputationes de sacramentis*. Lugduni 1651. D. 30, p. 322.—*Agustín Bernal*. S. J. Español. M. 1642. (Hurter 3, 926).

283. *Sebastián Barradas*. S. J. Español. M. 1615. (Hurter 3, 480).

284. *Jacobo Tirino*. S. J. 1580-1636. (Hurter. 3, 785).

285. Barrado S., *Commentariorum in concordiam et historiam quatuor evangelistarum tomus secundus*. Moguntiae 1609. L. 10, c. 6, p. 646.—Tirino, J., *Commentariorum in sacram Scriptuarum tomus tertius*. Antverpiae 1632. T. 3, p. 183.

286. *Luis Abelly*. 1604-1664. (Hurter 4, 586).

287. Abelly L., *Medulla theologica ex sacris Scripturis*. Patavi 1725. C. 4, s. 5, p. 1; t. 2, p. 53.

288. *Jacobo Granado*. Español. M. 1632. (Hurter 3, 665).

289. Granado J., *Commentaria in tertiam partem D. Thomae*. Granatae 1633. T. 2, p. 827.

290. Juan de Sto. Tomás, *Cursus theologicus*. Parisiis 1886. Q. 77, d. 28, a. 1; t. 9, p. 460.

291. Lugo J., *De venerabili Eucharistiae sacramento*. (Migne. Theolg. curs. compl 23, 86).

292. L. c. (Migne 23, 631).

Arriaga afirma que Jn. 6, 56 se ha de entender no trópicamente, sino realmente y como suena; ya antes Cristo ha anunciado que instituirá una comida, en la cual su carne y sangre serán la comida y la bebida [293].

Esparza [294] dice que se pueden hacer muchas consideraciones sobre dicho lugar en sentido alegórico, pero que el alma sólo descansa en el sentido real. Ningún otro misterio ha sido revelado con mayor claridad.

4. La tesis real en los teólogos postridentinos hasta 1862. Aunque nada nuevo hemos encontrado en los teólogos de la última parte del período postridentino, hacemos de su pensamiento una exposición tan detallada como la que hemos hecho de sus predecesores. Siempre podrá dar más luz a la historia de esta controversia.

Arbiol. En primer lugar Arbiol [295] nos advierte que, aunque la mayor parte de los teólogos entienden e interpretan las palabras de Jn. 6, 54 en el sentido de la comida real y sacramental, no quita esto para que se pueda entender también literalmente de la comida mística, pues un mismo lugar de la Sgda. Escritura puede tener dos sentidos literales [296].

Tournely. Este teólogo explica el estado de la controversia antes y después del Tridentino. Afirma que por la diversidad de sentencias algunos creen que Jn. 6 no tiene fuerza suficiente para probar la presencia real de Cristo en el Sacramento. El defiende el sentido real. [297].

Sólo hemos encontrado la posición especial de Arbiol, que admite los dos sentidos. Los demás teólogos con Tournely admiten el sentido real.

Muchos no tratan expresamente la cuestión, pero deducimos su pensamiento del modo de citar los versículos.

Unos para probar la presencia real citan los v. 52, 56, 57 [298].

---

293. Arriaga R., *Disputationes theologicae.* Lugduni 1669. T. 3, d. 28, s. 1; t. 7, p. 280.

294. Cursus theolg. T. 2, p. 409.

295. *Antonio Arbiol.* O. S. F. Español. M. 1726. (Hurter 4, 979).

296. Select. disp. D. 1, a. 9; p. 297.

297. Praelect. theolog. Q. 2, a. 2; t: 8, p: 14:

298. Arsdekin R., *Theologia tripartita.* Antverpiae 1678. T. 2, c. 3; p. 116. (a).—Castel A., *Brevis expositio ad quatuor Petri Lombardi.* Matriti 1756. T. 4, p. 123. (b).—Habert L., *Compendium Theologiae dogmaticae et moralis.* Venetiis 1762. C. 2, p. 349. (c).

Otros al tratar de los efectos de la Eucaristía citan estos y otros versículos [299].

Otros muchos hacen lo mismo al tratar diversas cuestiones eucarísticas [300].

Estos teólogos, como se ve, no aportan elementos nuevos a la concepción del sentido real; pero su predilección por esta sentencia refuerza el sentir unánime de los demás teólogos.

Hay quienes afirman el sentido real y lo defienden con abundante argumentación; pero en la exposición de su pensamiento se limitan a lo primero [301].

En otros autores se aclara y precisa más la tesis real pues afirman que Cristo promete la Eucaristía [302].

---

a) *Ricardo Arsdekin* S. J. Inglés. M. 1693. (Hurter 4, 400).
b) *Antonio Castel* O. S. F. Español. M. 1717. (Hurter 4, 652).
c) *Luis Habert*. Francés. 1635-1718. (Hurter 4, 714).

299. Tourlot N., *Thesaurus doctrinae christianae*. Bruxellae 1668. p. 612.—Piselli C., *Theologiae moralis summa*. Avernione 1737. T. 2, p. 60.

300. Muniesa T., *Disputationes scholasticae de mysteriis Incarnationis et Eucharistiae*. Barcinone 1689. D. 25, p. 538. (a).—Marín J., *De venerabili Eucharistiae sacramento*. Matriti 1712. D. 1, s. 2. p. 8. (b).—Viva D., *Cursus theologicus*. Patavii 1723. P. 1, q. 4, a. 1; p. 85. (c).—Schmier B., *Sacra theologia scholastico-polemico-practica*. Augustae vindelicorum. 1737. T. 21, q. 112, t. 3, p. 136. (d).

a) *Juan Marín* S. J. Español. 1652-1725. (Hurter 4, 976).
b) *Tomás Muniesa* S. J. Español. M. 1696. (Hurter 4, 354).
c) *Domingo Viva* S. J. Napolitano. N. 1648. (Hurter 4, 914).
d) *Benito Schmier*. Alemán. 1682-1744. (Hurter 4, 1271).

301. Genet F., *Theologia moralis*. Venetiis 1713. T. 3, p. 159. (a).—Hannoldi., *Theol. spec.* L. 4. t. 3, c. 4, c. 1; p. 620.—Dupasquier S., *Summa theologiae scholasticae*. Patavii 1743. D. 3, q. 1; p. 416. (b).—Siuri M., *Tractatus evangelici*. Corduvae 1725. C. 8, p. 107. (c).—Ferrer V., *Epitome cursus theologici ad mentem D. Thomae*. Valentiae 1730. T. 7, d. 3. p. 363. (d).—Castilla D., *Speculum theologiae bacconianae... Hispali* 1752. T. 22, q. 22; t. 2, p. 442. (e).—Erhard T., *Isagoge et commentarius in universa biblia sacra*. Augustae Vindelicorum et Pedeponti 1735. T. 2, p. 193. (f).—Anonimo, *De re sacramentaria...* Venetiis 1737. Q. 6, c. 2, a. 1; t. 1, p. 405. Harduini J., *Commentarius in N. T.* Amsteledami 1741. P. 278. (g).—Benedicto XIV *De sacrosancto Missae sacrificio*. Patavii 1764. L. 2, c. 22, p. 199.—Passerini P. *Commentari in tertiam partem D. Thomae*. Romae 1669. Q. 73, a. 3; p. 30. (h).

a) *Francisco Genet*. Francés. 1640-1702. (Hurter 4,913).
b) *Sebastián Dupasquier*. O. M. C. Francés. (Hurter 4, 632).
c) *Marcelino Siuri*. Español. Obispo de Córdoba. M. 1734. (Hurter 4, 1092).
d) *Vicente Ferrer* O. P. Valenciano. (Hurter 4, 354).
e) *Diego de Castilla* O. C. Español. (Hurter 4, 976).
f) *Tomás Aquinas Ernard*. Alemán. M. 1743. (Hurter 4, 1359).
g) *Juan Harduini*. S. J. N. 1646. (Hurter 4, 1155).
h) *Pedro M. Passerini de Sextula*. Italiano. M. 1677. (Hurter 4. 241).

302. Alapide C., *Commentarius in evangelium S. Lucae et S. Joannis*. Antverpiae 1681. T. 9. p. 342.—Gavardi F., *Theologia exantiquata*. Romae 1666. Q. 3, a. 3; p. 314 (a).—Alexander N., *Theologia dogmatico-moralis*. Venetiis 1769. T. 1, p. 505.—Calmet A., *Commen. lit.*. p. 698.—Gormaz J., *Cursus theologicus*. Augustae Vindelicorum 1707. T. 2, p. 547. (b).—Gotti V., *Theologia scholastico dogmatica*. Ve

Juenin [303] hace este silogismo: Jn. 6 sólo se puede entender de la Encarnación, de la muerte de Cristo o de la Eucaristía; en los dos primeros casos no se puede explicar; luego se ha de entender del último modo. A continuación aduce las razones [304].

Holzmann [305] dice que por los v. 56 y 57 se prueba que la Eucaristía ha sido instituída a modo de comida [306].

Un paso más y vemos que se afirma por algunos que Jn. 6 se entiende de la comida real [307], y que Cristo en este lugar promete dar su carne en comida y su sangre en bebida [308].

Henno razona que, habiéndose de entender la Escritura literalmente, cuando no surge contradicción alguna, Jn. 6 se debe entender de la comida sacramental, o por lo menos de ambas, espiritual y sacramental, como quieren algunos [309].

Simmonet [310] dice que en este lugar Cristo promete un pan que no es figura, sino su propia carne, para que sea comida bajo la especie de pan, y lo mismo su sangre bajo la especie de vino [311].

Billuart aclara que Cristo promete su carne para que sea comida no por la fe, ni en signo, como quieren los herejes, sino verdadera y realmente [312].

---

netiis 1763. T. 7, q. 3, d. 1, p. 2; t. 3, p. 219.—Amort E., *Theologia ecclectica, moralis et scholastica.* Bononiae 1753. D. 1, q. 1; t. 2, p. 360. (c).—Charmes T., *Theologia universa.* Venetiis 1789. D. 4, q. 4, a. 1; t. 4, p. 158: (d).

a) *Federico Nicolás Gavardi* O. S. A. Italiano. M. 1715. (Hurter 4, 656).

b) *Juan B. Gormaz* S. J. Español. 1650-1708. (Hurter 4, 650).

c) *Eusebio Amort*, alemán. 1692, 1775. (Hurter 5, 201).

d) *Tomás Charmes* O. Cap. 1703-1765. (Hurter 5, 16).

303. *Gaspar Juenin.* Inclinado a los jansenistas. (Hurter 4, 711).

304. Juenin G., *Institutiones tchologicae.* Bassani 1773. P. 8, d. 4, c. 6, a. 1; t. 7, p. 171.

305. *Apolonio Holzmann*, O. M. Alemán. M. 1748. (Hurter, 4, 1520).

306. Holzmann A., *Theologia moralis.* Beneventi 1743. T. 3, c. 1, p. 49.

307. Salmanticenses. *Curs. theol.* T. 23, q. 73, d. 1. c. 1, p. 1; T. 18. p. 7, Du Hamel I., *Theologia speculatrix et practica.* Venetiis 1769. L. 1, c. 5, c. 1; t. 4, p. 29. (a).—Bancel, L. *Brevis universae theologiae tam moralis quam scholasticae cursus.* Avernione 1692. Q. 3, a. 1; p. 161. (b).—Lamy B., *Commentaria in harmoniam seu concordiam quatuor evangelistarum.* L. 3, c. 30; p. 205. (c).—Concina, *Theol. christ.* L. 3, d. 1, p. 1; t. 8, p. 269.

a) *Juan B. Duhamel.* Francés. 1624-1706. (Hurter 4, 633).

b) *Luis Bancel* O. P. Francés. M. 1684. (Hurter 4, 585).

c) *Bernardo Lamy.* N. 1640. Profesor y predicador. (Hurter 4.766).

308. Contenson V., *Theologia mentis et cordis.* Venetiis 1700. L. 11, p. 2, d. 1, c. 1; t. 4, p. 8. Durand B., *Fides vindicata.* Avernione 1709. A. 36, p. 3; p. 633.

Bartolomé Durand O. M. Francés. M. 1720. (Hurter 4. 632).

309. Henno E., *Theologia dogmatica, moralis et scholastica.* Lugduni 1768. T. 4, d. 9, q. 1; t. 7, p. 726.

310 *Edmundo Simmonet* S. J. Francés. 1662-1733. (Hurter 4. 1074).

311. Simmonet E., *Institutiones theologicae.* Venetiis 1731. D. 4, a. 2; p. 217.

312. Billuart, *Curs. theol.* D. 1, a. 3; t. 9, p. 45.

Finalmente, *Sylveira* da sobre el v. 52 la explicación de Salmerón, es decir, Cristo se refiere en él al pan eucarístico, que dará en la Cena, y a la carne, que ofrecerá al Padre en la Cruz para redención del mundo [313].

En los cien últimos años postridentinos, 1762-1862, abundan poco las obras teológicas, y entre las que hemos estudiado encontramos la misma variedad de conceptos que en las de los períodos anteriores.

Genuense [314] no se decide por ninguno de los dos sentidos; de los v. 52 y 54 afirma que tienen fuerza en pro de la Eucaristía según algunos autores. Este argumento no carece de probabilidad según él, pero en contra tiene que muchos Padres y doctores los entienden en sentido espiritual [315].

Otros teólogos se limitan a citar varios versículos de San Juan cuando tratan diversa s cuestiones eucarísticas [316].

Weitenauer dice del v. 56 que es un buen argumento para probar la presencia real [317].

Por último, *Alegri* [318] y *Castro Ansaldo* [319] expresan el concepto salmeroniano de la tesis real: Jn. 6 se entiende de la comida real en el Sacramento [320].

5. Argumentos realistas basados en los v. 52 y 54. Al estudiar los argumentos, con que los teólogos realistas han defendido su sentencia en el transcurso de los tres siglos postridentinos, seguiremos el método usado en la exposición y en el estudio de la tesis. Así, pues, estudiaremos cada argumento siguiendo su vida, desarrollo, apogeo, y cristalización definitiva o decadencia.

Distribuiremos los argumentos en tres grupos: a) argumen-

313. Sylveira J., *Commentaria in textum evangelicum*. Venetiis 1728. C. 35, q. 10; p. 461.

314. *Antonio Genuense. Italiano.* (Hurter 5, 60).

315. Genuensis A., *Universae Christianae theologiae elementa*. Venetiis 1776. P. 223.

316. Gazaniga P., *Praelectiones theologicae*. Venetiis 1797. D. 5, c. 8, p. 1; t. 9, p. 84. Boranga A. T., *Institutiones theologico-dogmatico-canonico-historico-morales*. Venetiis 1766. C. 1, t. 4, p. 210.

317. Weitenauer J. *Sancta quatuor evangelia et Acta Apostolorum*. Augustae Vindelicorum 1769. P. 396.

318. Alegri F., *Institutionum theologicarum libri XVIII*. Venetiis 1791. T. 6, p. 384.

319. Casto Ansaldo, *Praelectiones theologicae de re sacramentaria*. Venetiis 1792. P. 102.

320. L. c.

tos fundados en el texto mismo, v. 52 y 54; b) argumentos que se desarrollan sobre los demás versículos del capítulo sexto (contexto próximo); c) argumentos que se basan en comparaciones con otros lugares de la Sgda. Escritura (contexto remoto) o en razonables congruencias.

Con este sistema fácilmente averiguaremos el valor de cada argumento en la historia de la tesis real.

En primer lugar estudiamos los argumentos que tienen base en el texto.

Primer argumento: *Valor del verbo "daré"* (v. 52). El primer argumento se apoya en Jn. 6, 52 [321], donde promete Cristo una comida *nueva* para un tiempo futuro.

Esta comida sólo puede ser o la espiritual de El mismo por la fe, o la real y sacramental en la Eucaristía.

No se refiere a la primera, porque la comida espiritual por la fe no es nueva, sino cosa conocida y practicada por los justos en todo tiempo.

Luego se refiere a la comida real de su Cuerpo en la Eucaristía, no dada aún, pero que había de instituir en la última Cena.

Este es el argumento en líneas generales. Toda su fuerza descansa en el valor del verbo *dabo*, promesa para el futuro, y por lo tanto promesa de *cosa nueva*.

Historia del argumento en los teólogos postridentinos. De los teólogos realistas un gran número presentan este argumento con la orientación y fuerza que ya hemos indicado [322].

Algunos otros suelen dar a esta razón matices nuevos o completarla en su desarrollo.

Suárez advierte que la promesa que se hace aquí no es la de la muerte redentora de Cristo, sino la de su Cuerpo como pan, pues se habla de comida [323].

Stapleton y *Maldonado* explican más aún el significado del v. 52, pero no hacen resaltar el valor futuro de *dabo*. El primero dice que aquí se habla de dos donaciones: una hecha *a nosotros*, la

---

321. *Salmerón* nota con *Cayetano* que los códices griegos repiten el verbo *dabo* en esta forma: "El pan que Yo *daré* es mi carne, que *daré* por la vida del mundo". SALMERÓN, *Commt. in evang.* T. 8, t. 21, p. 160. CAYETANO, *In quatuor evang.* F. 387.

322. *Ledesma, Ponet, Herbecio, Belarmino, Toledo, Valencia, Becano, Sylvio; Tirino, Macracio, Amigo, Dicastillo, Rhodes, Martínez de Prado, Contenson, Salmanticenses, Du Hamel, Juenin, Henno* y otros. Véanse las obras citadas antes.

323. SUÁREZ, *Comment et disput.* Q. 75, a. 11, d. 46, s. 2; t. 3, p. 633.

eucarística; otra que se hace al Padre *por nosotros,* la redentora. Esta segunda es real y corporal; luego la primera también lo es, pues en tanto se habla de la segunda en cuanto explica qué carne se nos da en la eucaristía [324].

Maldonado se extiende más. Para él la segunda donación, la redentora, no es explicación de la primera, sino más bien argumento que la prueba, pues la carne que se nos da en el Sacramento es vivificadora en cuanto antes fué ofrecida en la Cruz por nuestra redención. Por lo tanto, si en la primera parte de la frase se habla de la Eucaristía, en la segunda se hablará de la Cruz, y porque en la segunda se habla de la Cruz, lógicamente se ha de concluir que en la primera se habla de la Eucaristía. Y, si los dos miembros de la frase se hubieren de entender de una misma donación, se han de entender de la eucarística, pues en el primer miembro de la frase la donación de la carne no se puede entender de la Cruz, por prometerse como pan; al contrario, la donación del segundo miembro sí se puede entender de la Eucaristía, que es sacrificio incruento [325].

También aduce esta razón *Salmerón*, y además, contestando a Cayetano, que pondera el futuro *dabo* como equivalente del presente [326], añade que esta promesa, referida a la comida espiritual, no se podía hacer, pues el alimento del alma por la fe en la Encarnación o en la muerte de Cristo no era cosa futura, ya que se practicaba por los justos desde el principio del mundo [327].

Toledo acepta el valor del verbo en futuro como nervio del argumento, pues dice que si Cristo hablara de la fe no usaría el verbo en futuro [328].

---

324. Stapleton, *Antid. evang.* T. 2, p. 107. Maldonado, *Comment. in quatuor.* Col. 1537.

325. "Inde habet caro illa, quae in sacramento sumitur, ut nos vivificare possit, quod ipse pro nobis in cruce mortuus sit... Et ex eo quod in secundo de cruce agit, debebant homines sani judicii intelligere priore loco agere de sacramento... Cum ergo constet primum membrum de Eucharistia intelligi debere, si utrumque de eadem intelligendum est, constat non primum de cruce, sed secundum sicut et primum de Eucharistia intelligendum est". L. c.

326. Cayetano, *In quatuor evang.* F. 387.

327. "Sed cur non potius dixit, ut dicendum erat, de futuro, erit? Videbat se totam veritatem non fuisse expressurum, si dixisset, humana Christi natura, sive Christus crucifixus, et mortuus erit panis et vita mundi; aeque enim verum erat, quod incarnatio et mors Christi iam ab orbe condito fuit, atque etiamnum est, ac *non solus erit* panis et vita mundi". *Comment. in evang.* T. 8, Tract. 21, p. 160.

328. .Si de fide loqueretur, non uteretur futuro". Toledo F., *In Summam theologiae S. Thomae Aquinatis enarratio.* Romae 1870. Q. 75, a. 1; t. 4, p. 172.

Tanner agrega que de referirse a la fe o a la comida espiritual, Cristo hubiera usado el verbo en pretérito o en presente [329].

No encontramos en los demás teólogos más adiciones a este argumento.

Los teólogos realistas modernos apenas si usan este argumento, y cuando aluden al v. 52, no hacen resaltar el valor futuro del verbo *dabo*. Solamente *Mendive* y *Perrone* recurren todavía a él [330].

Valor del argumento. El valor de esta argumentación descansa, a mi parecer, más que en el tiempo futuro *dabo*, en la propiedad de las otras palabras *pan*, *carne*, y en la ligazón de los dos miembros de la frase, tal como lo hemos visto exponer a Cayetano.

Observamos, aunque esto se advierte a la primera lectura de Jn. 6, que en todo el capítulo se habla de una comida *nueva*.

Segundo argumento: Significación propia de las palabras "carne, sangre, comida, bebida". En este segundo argumento se utiliza como medio de prueba la significación propia y genuina de estas palabras, tantas veces usadas en Jn. 6, y de un modo especial en el v. 54 y siguientes.

Dichas palabras en su sentido literal significan con mayor propiedad la comida real y sacramental, que la espiritual por la fe, pues en esta última propiamente no se come, sino que sólo se cree. Ahora bien la Sagrada Escritura se debe tomar en su sentido propio, si no surgen inconvenientes en contrario. Luego Jn. 6, 54 se ha de entender en su sentido propio de la comida real.

Desarrollo histórico del argumento. Este argumento lo aducen en substancia bastantes teólogos realistas.

Suárez y *Toledo* nos dan la razón fundamental del [331] mismo, cuando nos dicen que las palabras de la Sagrada Escritura se han de entender en su sentido propio, si no surge inconveniente alguno; es decir, si no va este sentido contra la fe, o las buenas costumbres; principio exegético de S. Agustín [332]. Ahora bien, comer y beber el Cuerpo y la Sangre de Cristo en sentido propio no provoca inconveniente ni absurdo alguno, puesto que se efec-

329. *Theolog. schol.* T. 4, col. 1094.

330. MENDIVE J., *Institutiones theologiae dogmatico-scholasticae*. Valladolid 1895. T. 5, p. 333.—PERRONE J., *Praelectiones thelogicae*. Parisiis 1807. T. 3, p. 145.

331. *Herbecio, Belarmino, Enriquez, Suárez, Rubeis, Coninck, Alexander, Arbiol, Henno.* Obras citadas anteriormente.

332. De doctrina christiana. Lib. 3, c. 16. (PL 34, 74).

túa diariamente en la comida real de la Eucaristía. Luego así se han de entender [333].

Salmerón nos dice que estas palabras se aplican con toda propiedad a la comida eucarística, pero de ningún modo a la espiritual por la fe. En la primera se come y bebe con más propiedad que en la comida de la Pasión y Muerte de Cristo por la fe. La Eucaristía es apta para ser comida, y en realidad se come. Ni la Pasión de Cristo, ni la fe en ella, ni la comida espiritual tienen propiamente razón de comida; esto sólo se podría admitir en un sentido metafórico [334].

Esto mismo indica *Perera* al decir que Jn. 6, 54 tiene más clara, plena y perfecta ejecución en la comida real que en la espiritual [335].

Y según *Vázquez*, si Cristo hubiese querido alguna vez tratar de la Eucaristía y describírnosla, no hubiera podido usar palabras más claras [336].

Siuri da este otro matiz al argumento. Si S. Juan habla sólo de la fe, ¿por qué se habla del pan, de la carne y de la bebida, que propiamente no la significan? Es increíble que Cristo obscureciera sus dichos sobre la fe con otras palabras [337].

Mayr aduce otra razón, que sólo hemos visto en los teólogos y exégetas modernos [338]. Dice que la significación metafórica de las palabras "comer la carne", es entre los orientales muy otra de la que pretenden los adversarios, pues significa, tener odio a alguien [339].

Finalmente, *Amort* expone este argumento de un modo muy original. Dice: Cuando a un sujeto se le atribuye un predicado, que en determinadas circunstancias y según las fuerzas de la

---

333. SUÁREZ, *Comment. et disput.* Q. 75, a. 1, d. 46, s. 2; t. 3, p. 633.—TOLEDO F., *In sacrosanctum Joannis evangelium commentarii.* Coloniae Agrippinae 1589. Col. 595.

334. *Comment. in evang.* V. 8, t. 23, p. 174.

335. *Selec. disput.* T 4, p. 416.

336. "Si de sacramento Eucharistiae Christus usquam agere voluisset, illudque nobis depingere, certe clarioribus verbis uti non potuisset". *Comment. ac disput.* D. 179, c. 4; p. 138.

337. *Tract. evang.* C. 8, p. 108.

338. FRANZELIN, *De Eucharist.* Ths. 3, p. 22.—MAZZELLA. *Prael. schol,* T, 4, p, 120. —SASSE J., *Institutiones theologicae de sacramentis Ecclesiae.* Friburgi Brisgoviae 1897. T. 1, p. 309.

339. MAYR A., *Theologia scholastica.* Ingolstadi 1732. T. 11, d. 1, q. 1, a. 4; t. 2, p. 109.—La frase *comer la carne* de alguno equivale entre los orientales a *tener odio a alguien.* Véanse los autores citados en la anterior llamada.

Antonio Mayr. S. J. Alemán. 1673-1749. (Hurter 4, 1276).

naturaleza o de la omnipotencia le conviene enteramente, la presunción está más por el sentido propio de las palabras, que por el matafórico.

Es una proposición fundada en el principio del arte crítica. "Ninguna locución se ha de juzgar trópica, si el tropo no es por sí mismo sensible y manifiesto al que oye".

Ahora bien, en Jn. 6, se da este caso según las fuerzas de la omnipotencia divina, es deçir, al Cuerpo de Cristo se atribuye ser verdadera comida.

Luego en este lugar ha de prevalecer el sentido propio de las palabras sobre el sentido metafórico [340].

Valor actual del argumento. Este argumento prevalece entre los teólogos, ya en su conjunto, explicando el sentido propio de las palabras "comer la carne", y su significación metafórica en la acepción de "odiar a otro", como los exponen *Perrone* [341], *Sasse* [342] y *Mazzella* [343]; ya haciendo hincapié sólo en el sentido propio, como lo aducen otros [344]; ya explicando sólo la verdadera significación metafórica, como lo traen *Lercher* [345] y *Franzelin* [346]. De todos modos ha perseverado, lo que demuestra su alto valor probativo.

Este argumento descansa en la significación genuina de las palabras usadas, primer factor y el más importante para conocer el pensamiento del autor.

En el presente caso este principio está hábil y perfectamente desarrollado, utilizando todos los recursos que ofrece el texto.

En su exposición han sobresalido de un modo especial los teólogos del siglo XVI. Los modernos han sabido conservar la frescura y el vigor de su fuerza apodíctica, aumentándola según los progresos exegéticos con la explicación del verdadero sentido metafórico.

Tercer argumento: *El precepto del v. 54.* Esta es una nueva razón que viene a corfirmar la anterior. En el que acabamos de

340. *Theol. ecclect.* D. 11, q. 1; t. 2, p. 360.
341. *Prael. theol.* T. 3, p. 146.
342. *Prael. de sacram.* T. 1, p. 308 y 9.
343. *Prael. schol.* t. 4, p. 120.
344. MENDIVE, *Instit. theol.* T. 5, p. 331. KNABENBAUER J., *Commentarius in quátuor sancta evangelia Domini nostri Jesu-Christi.* Parisiis 1906. T. 4, p. 120.—HUGON. *Tract. dogmat.* T. 4, p. 205.
345. LERCHER L., *Institutiones theologiae dogmaticae.* Oeniponte 1930. T. 4, n. 312, p. 350.
346. *De Euchar.* Thes. 3, p. 22.

estudiar, por el examen de la significación propia de las palabras, se llega a la conclusión de que el sentido de Jn. 6 es el real y eucarístico. En el presente se refuerza esta convicción.

En el v. 54 se nos impone un precepto bajo pena grave, se nos manda comer la carne de Cristo y beber su sangre bajo la pena gravísima de no tener en nosotros la vida de la gracia. Esta primera premisa establece la existencia del precepto en tal versículo.

Ya Salmerón demostró la existencia de tal precepto. Dice: Hay un precedente en el modo de dar este precepto que se encuentra en otro lugar de S. Juan, en el cap. 3 de su evangelio. Allí Cristo ante la duda de Nicodemo da la ley y afirma la necesidad del bautismo. Aquí ante la duda de los judíos, da la ley y afirma la necesidad de comer su carne y beber su sangre. Usa casi las mismas palabras. Así pues, concluye Salmerón, quien admite aquel precepto en Jn. 3, ha de admitir este en Jn. 6; si niega éste, negará aquél [347].

Tenemos demostrada la existencia del precepto; pero Salmerón no ha penetrado en la mayor fuerza probativa, que aparece en un desarrollo más amplio del argumento, y son también muy pocos los teólogos que lo exponen.

El primero en presentarlo completo es *Suárez*. Afirma que, cuando una locución es preceptiva y fomenta o ayuda la utilidad o la beneficencia, no se puede entender en sentido figurado, sino que hay que formularla y entenderla en sentido propio. Es así que Jn. 6, 54 es locución preceptiva como demuestra Salmerón. Luego se formuló y se ha de interpretar según el valor propio de las palabras, en sentido propio y literal [348].

Con las mismas palabras nos presentan el argumento *Maeracio* [349] y *Amort* [350].

Entre los modernos lo aduce *Mazzella* [351].

Esta razón, demostrada la existencia del precepto, tiene su valor, que descansa en la naturaleza de todo precepto, considerado en abstracto, en orden a su formulación e interpretación jurídica.

---

347. "Adeo ut qui illud praeceptum baptismi... admiserit, necesse sit ut et hoc de manducanda carne et bibendo Christi sanguine in Sacramento admittat..." *Comment. in evang.* V. 8, t. 23, p 175.
348. *Comment. et disput.* Q. 75. a. 1, d. 46, c. 2; t. 3, p. 633.
349. *Disput. in Summam.* D. 6, s. 11; t. 3, p. 286.
350. *Theolog. ecclect.* D. 1, q. 1; t. 2, p. 362.
351. *Prael. scholast.* T. 4, p. 121.

Pero en el presente caso puede fallar el argumento en lo que a la primera parte se refiere, es decir, en cuanto a la existencia del precepto. En Jn. 6, 54 ¿se contiene realmente un precepto? [352]. Los partidarios de la tesis real lo admitirán, pero los espiritualistas no; luego para ellos el argumento nada prueba.

Esta debilidad del argumento explica en cierto modo que haya caído en desuso entre los teólogos modernos.

Cuarto argumento: *La comida de que se habla en el v. 54.* Esta razón se fija de un modo especial en las ideas expresadas en el v. 54.

En este versículo y en el siguiente se habla de una comida, que conserva la vida espiritual y la fomenta, pero no la da por vez primera.

Ahora bien la comida real y eucarística conserva y aumenta la vida del alma, mas no se la da por primera vez, pues es sacramento de vivos, no de muertos.

Luego Jn. 6, 54 se refiere a la Eucaristía.

Solamente en *Salmerón* hemos encontrado este argumento [353]. Ningún otro teólogo, ni aun los modernos, lo traen.

A mi parecer tampoco esta razón tiene suficiente fuerza probativa, pues falla en la mayor. El texto en sí no nos habla de una comida, que conserve la vida del alma, sino simplemente de una comida, que de no hacerse, priva al alma de la vida espiritual.

Lo que se dice en la mayor del argumento es fruto de la interpretación real, y verdadero en sí; pero los espiritualistas no admitirían tal conclusión. Para ellos en este versículo sólo se habla de una comida, sin la cual no se puede tener vida espiritual, y sobre esta interpretación levantan uno de sus argumentos.

Quinto argumento: *Objeto propio de la comida espiritual.* Atiende este argumento al objeto propio de cada una de las comidas, de que se puede tratar en Jn. 6, 54, y a lo que en este lugar se propone para ser comido. La identidad de ambos objetos indicará de qué comida se trata.

La comida espiritual por la fe tiene como objeto propio a Cristo entero; en ella se come a Cristo, Dios y hombre, su cuerpo y alma.

La comida real y sacramental tiene un objeto más restringido:

352. En la tercera parte del artículo estudiaremos este punto.
353. *Comment. in evang.* V. 8, t. 23, p. 175.

Cristo entero ciertamente, su Cuerpo, Sangre, Alma y Divinidad, pero de un modo especial mira a su carne y sangre en la Eucaristía.

En Jn. 6 a partir del v. 52 el objeto que se propone para ser comido es la carne y sangre de Cristo.

Luego estos lugares se refieren a la comida real y sacramental.

Solamente *Toledo, Stapleton* y *Maldonado* exponen esta razón. *Toledo* afirma que de tratarse en Jn. 6 de comida espiritual por la fe, no mencionaría la carne, pues esta comida tiene por objeto todo Cristo, y no su carne [354]. Los otros dos teólogos presentan el argumento tal como queda expuesto [355].

Entre los teólogos modernos cae en desuso. Sin embargo tiene su fuerza y aun se le podría utilizar. El argumento, aunque sencillo, está bien desarrollado. Busca y estudia el objeto material de cada una de las comidas, que se disputan el verdadero sentido de Jn. 6, y el de la comida de que habla este lugar. La identidad de éste con cualquiera de los dos primeros dará la clave para averiguar el verdadero sentido de Jn. 6.

Sexto argumento: Distinción entre el comer y el beber. El último argumento desarrollado sobre el texto mismo que estudiamos, utiliza como medio de prueba otro matiz dado por Cristo a la expresión de su pensamiento: la constante distinción entre comida y bebida (Jn. 6, 54, 55, 56, 57). En estos versículos se distingue entre la carne como comida y la sangre como bebida, se habla distintamente del acto de comer y beber. Esta distinción no es necesaria en la comida espiritual de Cristo por la fe, pues en ella se mira a comer a Cristo entero, sin distinguir su carne de su sangre: en esta comida el comer y el beber son una misma cosa.

Pero en la comida real y sacramental no ocurre lo mismo. En ella tiene perfecta y cabal aplicación la distinción entre la carne y la sangre, en ella realmente y con toda propiedad se come la carne de Cristo y se bebe su sangre.

Luego a esta última se refiere Cristo en los versículos citados. Traen este argumento muchos teólogos, aunque ninguno indica matiz especial [356].

354. Toledo F., *In sacrosanctum Joannis evangelium commentarii.* Coloniae Agrippinae 1589. Col. 596.

355. Stapleton. *Antid. Evang.* T. 2, p. 108.—Maldonado, *Comment. in quatuor evang.* Col. 1536.

356. *Belarmino, Toledo, Cabezudo, Tirino, Amigo, Juan de Sto. Tomás, Alapide, Juenin, Henno, Durand, Siuri, Tournely, Gotti, Billuart.* Obras citadas.

Entre los modernos es aducido por varios teólogos; pero en general ha decaído y desaparece en los más recientes [357].

Esta razón en el aspecto, en que mayor fuerza tiene, se podría reducir al segundo argumento. En efecto la razón principal del argumento consiste en que la distinción entre comida y bebida tiene mejor aplicación en la comida real, que en la espiritual por la propiedad de las palabras usadas. Atendido esto último, la razón aducida en postrer lugar sólo es un desdoblamiento más detallado y minucioso de uno de lós matices del argumento, que usa como medio de prueba la significación genuina de los términos usados.

Atendiendo sólo al valor de la distinción entre la carne y la sangre, el argumento pierde fuerza. Los espiritualistas pueden decir que en la comida espiritual unas veces puede fijarse el alma en la carne, otras en la sangre de Cristo, y así comerla y beberla espiritualmente.

Resumen. Para terminar este capítulo resumimos a grandes rasgos el valor de los argumentos estudiados.

De todos ellos el segundo es el de mayor fuerza. Su valor se contrasta por el uso constante que de él hacen los teólogos en los tre siglos postridentinos, y porque aún sigue en pleno uso entre los modernos.

Le siguen en valor, aunque muy de lejos, el primero, tercero y sexto, muy usados antes, pero que en nuestros días apenas son utilizados.

El cuarto y el quinto, poco usados antes y hoy desconocidos, tienen su fuerza probativa, siendo mayor la del quinto.

6. Argumentos realistas basados en el contexto.

Sobre los versículos anteriores al 52 se han construído los argumentos siguientes: uno que alude a los milagros obrados antes del discurso, otro a la petición por los judíos de un signo sensible, y, finalmente, el tercero se fija en la distinción entre el don que se promete y la fe que se prerrequiere.

Los milagros que precedieron. Antes de su discurso obró

357. Billot L., *De Ecclesiae sacramentis.* Romae 1900. P. 344.—Perrone. *Prael. theol.* T. 3, p" 146.—Sasse J., *Inst. theol. de sacr.* T. 1, p. 146.—Hurter H., *Theologia specialis.* Oeniponte 1903. T. 3, p. 299.
No lo traen *Hugon, Lercher, Puig de la Bellacasa...*

nuestro Señor dos grandes milagros: la multiplicación de los panes y el andar sobre las aguas. S. Juan, que no suele repetir lo dicho por los Sinópticos, repite precisamente la narración de estos milagros; luego no lo hace sin intención.

Entre estos milagros y los obrados en la Eucaristía existen ciertas relaciones; unas externas, que son más bien semejanzas, otras, internas, que son verdaderos nexos.

Las relaciones externas son a grandes rasgos estas: a) en ambos casos se usan los mismos o parecidos ritos; b) en ambos se da multiplicación; c) en ambos sobra el pan después de satisfacer a todos; d) ambos son hechos incomprensibles a la inteligencia humana.

Pero estas semejanzas tienen a mi parecer muy poca fuerza para demostrar que, por venir el discurso después del milagro, y en él se habla y promete el pan espiritual, este pan debe ser el eucarístico.

Las relaciones se fundan en la naturaleza íntima de estos milagros y los obrados en la Eucaristía. La multiplicación de los panes sirve para explicar la multiplicación de Cristo en los panes eucarísticos; y el andar sobre las aguas, sin sujeción a las leyes de gravedad, explica la subsistencia de los accidentes sin sujeto de inhesión. El testigo de los primeros, estará más propicio a admitir los segundos.

La fuerza del argumento radica en que si estos milagros, que explican los eucarísticos, se obran antes del discurso, se quiere dar a entender que en él se habla de la Eucaristía.

Pocos teólogos usan este razonamiento y los que lo hacen se limitan a indicar las analogías expuestas en primer lugar. Así proceden *Salmerón* [358], *Torres* [359], *Belarmino* [360] y *Perera* [361].

Herbecio [362] y *Bernal* [363] se fijan más en las relaciones íntimas.

Los modernos no suelen usarlo como argumento, limitándose a indicar el hecho en la paráfrasis que hacen de todo el capítulo [364].

El valor principal del argumento estriba en las relaciones in-

358. *Comment. in evang.* V. 8, t. 23, p. 174.
359. *De sanct. Euchar.* F. 26.
360. *Disput. de controv.* L. 1, c. 5; t. 3, p. 21.
361. *Select. disput.* T. 4, p. 371.
362. *Orat. de coena Domi.* P. 81.
363. *Disput. de sacrament.* D. 30, p. 321.
364. Billot. *De sacrament.* Q. 75, p. 344.

ternas de los milagros, y en la *intención del Evangelista* al incorporarlos a su obra, a pesar de haber sido narrados ya por los sinópticos, como advertimos en la exposición.

La señal de la misión de Cristo. El segundo argumento sólo lo hemos visto en *Salmerón;* ningún otro teólogo, ni antiguo, ni moderno, lo trae.

Salmerón lo expone así: ,Cuando los judíos piden a Cristo una señal para creerle (v. 30), piden un signo sensible como el maná, y Cristo les propone como tal signo sensible el "pan de la vida". Si con él Cristo se refiere al pan espiritual comido por la fe, no les da signo sensible alguno. Pero si se refiere a la comida real de la Eucaristía, sí que les propone un signo sensible, infinitamente superior y con un exceso sin límites más portentoso que el que los judíos le piden [365].

Esta razón, una de las que sólo presenta Salmerón, se funda en la deducción de las intenciones del que habla, Cristo, por las incidencias del diálogo, e intenciones de los que preguntan. Nos parece bueno en exégesis, aunque no ha sido seguido por los demás teólogos.

Distinción entre el don prometido y la fe. La argumentación en este razonamiento se desenvuelve del modo siguiente: Cristo en el versículo 27 amonesta a su auditorio a buscar con sus obras un pan mejor que el material, que el día anterior les repartió milagrosamente. Este pan lo dará El mismo, puesto que para ello ha recibido poder del Padre.

Los judíos preguntan, no cuál sea este pan, sino qué obras han de hacer para conseguirlo (v. 28), y Cristo contesta que la obra principal para merecer este pan es la fe en El, en su misión divina, en lo que después propondrá (v. 29 s. s.)

Con la inerrogación de los judíos y con la contestación dada por Cristo queda establecida de un modo claro y terminante la distinción entre el pan que El dará y la fe que se requiere para recibirlo.

Ahora bien, si el pan, que Cristo promete aquí, es el espiritual comido por la fe, ésta ya no sería condición prerrequerida para poder comerle, sino modo de comerle. Esto último se deduce del diálogo que estudiamos.

El pan eucarístico no se come por la fe, sino realmente, re-

365. *Comment. in evang.* V. 8, t. 23, p. 174.

quiriéndose la fe como condición indispensable para que su comida sea fructuosa.

Cuadra perfectamente esto último con las ideas e intenciones expresadas en el diálogo.

Luego Cristo se refiere al pan eucarístico.

Entre los teólogos postridentinos sólo *Toledo, Stapleton* y *Siuri* desarrollan este argumento.

Toledo lo expone en su exégesis a los versículos, que preceden al 52. A esta distinción añade una razón más. En el v. 35, afirma, se nos dice que el que crea en Cristo, tendrá la vida eterna, y, no obstante esto, se sigue prometiendo el pan de vida (v. 52), y se expone el modo de comerle y sus efectos (v. 54 y ss.) [366]. Luego, a pesar de hablarse de este modo en tal versículo, en todo el discurso se habla de un manjar distinto del comido por sola la fe, y para alcanzar el cual es necesaria ésta.

Stapleton [367] y *Siuri* [368] lo traen como lo hemos expuesto en cuanto a lo fundamental.

Los teólogos modernos no suelen usarlo [369]. No obstante su valor es indiscutible, pues sirve para aclarar y distinguir los dos términos, que constantemente juegan en todo el discurso, "el pan de vida" y la fe.

Reacciones producidas por el discurso en el auditorio. Este argumento es un estudio de las reacciones producidas por el discurso de Cristo en el auditorio, y la actitud que adopta Cristo ante ellas.

Ante lo dicho en el v. 52, "el pan que Yo daré es mi misma carne por la vida del mundo", los judíos sienten una repugnancia invencible, murmuran, y no se explican cómo se puede ofrecer carne humana en comida. Han entendido las palabras de Cristo en el sentido real más crudo (v. 53).

Si hubiesen entendido dichas palabras de la comida espiritual, no hubieran murmurado, pues esta comida era algo conforme con sus ideas religiosas.

Ante esta reacción de su auditorio, Cristo no rectifica, ni declara lo dicho en sentido espiritual, antes bien ratifica la comida *real* de su carne, y afirma la necesidad de comerla bajo pena tan

366. *In s. Jo. evang.* Col. 595.
367. *Antid. evang.* T. 2, p. 108.
368. *Tract. evang.* P. 109.
369. Véase *Pesch, Lercher* y otros citados anteriormente.

grave como es la pérdida de la vida espiritual (v. 54), añadiendo que su sangre ha de ser bebida, cosa que repugnaba aun más a los judíos.

Se refuerza esta actitud de Cristo con su comportamiento ante el escándalo de los discípulos. En ningún caso rectifica. De haber rectificado, los discípulos no hubieran desertado (v. 67). Es más, ante la deserción Cristo no cambia de parecer, sino que pregunta a sus apóstoles: ¿vosotros también queréis marcharos? (v. 68).

De haberse referido el Señor a la comida espiritual por la fe en primer lugar, ni los judíos se hubieran escandalizado, ni los discípulos desertado; en segundo lugar de tratarse de una mala inteligencia del auditorio, Cristo hubiera explicado sus palabras como tantas veces hizo. Además, de ser así esto, al no dar Cristo explicación alguna, su actitud aparecería absurda, contraria a su carácter y a su misión: había venido a salvar a los hombres y no a confundirlos con doctrinas obscuras.

Luego existe un motivo más importante en esta actitud de Cristo. Se refiere al pan eucarístico, que aquí promete.

Aducen este argumento casi todos los teólogos realistas que suelen exponer y comentar las tres circunstancias principales: escándalo de los judíos, abandono de los discípulos, actitud de Cristo, que no rectifica. Aunque siempre suelen dar más realce a unas que a otras.

Así *Gonet* dice que los apóstoles pudieron pedir en privado una explicación de aquel discurso difícil de entender, como solían hacer en otras ocasiones, sabiendo que Cristo accedía. En la presente ocasión el Señor no da lugar a ello, pues les pregunta: ¿Acaso vosotros también queréis marcharos? (v. 68). Luego da a entender que ha propuesto un misterio, que no puede explicar más [370].

Arriaga hace notar el carácter y misión de Cristo, que no quería escandalizar a su auditorio, ni buscaba la ocasión de hacer huir a sus discípulos, y más con una cosa tan absurda, como era proponer con alegorías obscuras una cosa tan clara como es la comida espiritual, si es que hablaba de ella [371].

Los Salmanticenses hacen resaltar la disyuntiva en que Cristo

370. *Clyp. theol. thom.* T. 4, d. 1, a. 2; t. 5, p. 117.
371. *Disput. theol.* T. 3, d. 28, s. 1; t. 7, p. 280.

pone a sus discípulos: O creer en la comida real o dejar su compañía [372].

Bancel afirma que Cristo sólo usaba la fórmula "amen, amen", cuando quería cerciorar a sus oyentes de alguna verdad [373].

Arbiol recuerda que los judíos no se escandalizaron ante otras metáforas usadas por Cristo ("Yo soy la vid"), y ante esta sí; luego no la entendieron en sentido metafórico [374].

Entre los teólogos modernos es raro el que no usa este argumento; aunque no suelen añadirle matiz alguno nuevo [375]. Esto demuestra que el argumento ha cristalizado plenamente y se ha consolidado por completo, debido, sin duda, al valor indiscutible de su fundamento exegético. Si la intención de un escritor no se puede deducir directamente de sus palabras, se ha de deducir de las circunstancias que a estas acompañan.

En el presente caso el diálogo de Cristo con su auditorio, y las circunstancias que concurren en el mismo, se prestan maravillosamente a este argumento deductivo.

Fuerza del adverbio "vere" del v. 56. En este versículo Cristo afirma que su carne es *verdaderamente* comida, y su sangre *verdaderamente* bebida. Con esto confirma que en los versículos anteriores ha tratado de una comida y de una bebida real y verdadera.

Ahora bien, la comida espiritual no es verdadera comida; la real, empero, sí lo es. Luego se ha tratado y trata en el discurso de una comida real y verdadera, la eucarística.

A esta expresión del v. 56 le da toda la fuerza el adverbio *vere*, que hace resaltar aún más el sentido propio de las palabras, y obliga a una interpretación restringida a esta significación propia.

Dan esa razón bastantes teólogos [376].

Salmerón [377], *Toledo* [378] y *Valencia* [379] realzan el valor y la fuerza del adverbio *vere*.

372. *Cursus theol.* T. 23, q. 73, d. 1, c. 1, p. 1; t. 18, p. 8.
373. *Brevis univer. theol. Cursus*, T. 1, a. 1; p. 164.
374. *Select. disput.* D. 7, a. 1; p. 347.
375. *Billot, Perrone, Sasse, Hurter, Mazzella, Mendive, Hugon, Lercher, Franzelin.* Obras citadas.
376. *Pereira, Mariana, Alexander, Juenin, Durand, Gotti.* Obras citadas.
377. *Comment. in evang.* V. 8, t. 2 p. 163.
378. *In s. Jo. evang.* Col. 596.
379. *De rebus fidei.* L. 1 c. 4; p. 485.

Amort nos da el principio en que se funda este argumento, y lo que formula así: Siempre que en la Escritura al sujeto se atribuye un predicado de sí improporciosado, pero se le añade el adverbio *vere*, la proposición se restringe del sentido metafórico al literal y propio [380].

Entre los modernos algunos aluden a la significación de las palabras de este versículo [381]. *Puig* admite el valor del adverbio tal como lo hemos indicado [382].

Este argumento, que los teólogos citados exponen por separado, es, a nuestro parecer, una razón más, que refuerza el argumento basado en el sentido propio de las palabras usadas por San Juan.

La comparación establecida en el v. 58. Sobre este versículo hace *Salmerón* el siguiente razonamiento: En él se establece una comparación, cuyos dos miembros deben ser proporcionados. En el primero se dice que Cristo vive por el Padre (por participar de su naturaleza). "*Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem*".

En el segundo se afirma que del mismo modo los que comen a Cristo, viven en Cristo. "*Et qui manducat me, et ipse vivet propter me*".

Es así que esto último se efectúa con entera propiedad no en los que comen a Cristo sólo por la fe, sino en los que le comen en la Eucaristía.

Luego se habla de la comida real y eucarística.

La razón de la menor está en que la presencia real y corporal de Cristo en nosotros se efectúa sólo por la Eucaristía [383].

Maldonado hace notar esta última conclusión [384] y lo mismo afirma *Natal Alexandro* [385]. Ningún otro teólogo aduce este argumento.

De tratarse en el versículo y en el argumento de la simple

---

380. "Quandocumque in Scriptura subjecto tribuitur praedicatum disparatum et de se improportionatum, addita tamen particula modali *vere*, restringitur semper propositio a sensu metaphorico aut tropico ad sensum litteralem ac proprium". *Theol. ecclect.* d. 1; t. 2, p. 360.

381. SCHUSTER-HOLZAMMER J., *Historia bíblica*. Barcelona 1935. T. 2, p. 287.

382. PUIG J., *De sacramentis*. Barcelona 1941. P. 198.

383. *Comment. in evang.* V. 8, t. 22, p. 163.

384. *Comment. inquatuor evang.* Col. 1549.

385. *Theol. dogmat.* T. 1, p. 506.

unión con Cristo, esta razón no tendría fuerza, pues en la comida espiritual de Cristo por la fe se da esta unión. El argumento se funda en la inhabitación más plena y corporal, que la comparación expresa, por la alusión, que se hace en el primer término a la unión de Cristo con el Padre, unión plena y según la naturaleza.

Comparación del pan eucarístico con el maná. En los v. 48 y 59 Cristo compara el pan, que El dará, con el maná, que se dió a los judíos, y realza las excelencias de aquél sobre éste.

Para que esta comparación sea posible es necesario que los dos términos coincidan con algo común.

Ahora bien, ambos panes no coinciden en los efectos, pues Cristo funda la superioridad de su pan respecto al maná en la diferencia y superioridad de los efectos.

La coincidencia existe en el modo de ser de ambos alimentos: los dos son verdaderos alimentos y se comen realmente.

Finalmente, el pan de Cristo sólo es comido realmente en la Eucaristía.

De este modo, fundando la fuerza del argumento en el punto de coincidencia de ser ambos alimentos comidas reales, nos lo presentan *Toledo* [386], *Valencia* [387], *Suárez* [388], *Stapleton* [389] y otros [390].

Salmerón funda la superioridad del pan de Cristo en que el maná, figura de Cristo, fué comido espiritualmente por los justos, y el pan de Cristo es comido realmente, y en esto mismo consiste la diferencia entre ambos. "No como comieron vuestros padres..." [391].

Muchos otros teólogos hacen notar esta diferencia en el modo de comer ambos alimentos [392].

De los teólogos modernos *Tepe* y *Mendive* traen este argumento. *Tepe* indica la coincidencia de ser ambos panes comidas

386. *In. Jo. evang.* Col. 595.
387. *De rebus fidei.* L. 1, c. 4, p. 485.
388. *Comment. et disput.* Q. 75, a. 1, d. 46, s. 2; t. 3, p. 633.
389. *Antid. evang.* T. 2, p. 108.
390. *Hurtado, Sylvio, Gordono, Macracio.* Obras citadas.
391. *Comment. in evang.* V. 8, t. 23, p. 176.
392. *Belarmino, Torres, Becano, Juan de Sto. Tomás, Gonet, Salmanticenses, Durand, Gotti, Billuart, Amigo.* Obras citadas.

reales [393]. *Mendive* establece la comparación sobre los versículos 30 y 31 [394].

Formulado el argumento del primer modo tiene indudablemente fuerza, pues de una parte se adapta literalmente al texto (v. 48, 59), y de otra está construído con la base en este principio: "No hay diferencia sino entre cosas semejantes". El texto pone la diferencia entre el pan de vida y el maná en los diversos efectos de cada uno. Luego la semejanza está en el modo de ser: ambos son comidas reales.

Desarrollado el razonamiento del segundo modo, pone su fuerza en una segunda diferencia, que no trae el texto: el modo de comer ambas comidas. Que el maná sea comido espiritualmente no lo dice nuestro texto, sino que hay que inferirlo de la interpretación típica de otros lugares: Que el pan de vida sea comida real, es lo que se trata de probar.

De los argumentos estudiados en este capítulo, si tuviésemos que ordenarlos por su fuerza apodíctica, pondríamos en primer lugar el que se funda en las reacciones de Cristo y su auditorio. Es sin duda el mejor.

Vienen después los basados en los v. 59, 58 y 56. Y por último los que aluden a la petición de un signo sensible, a la diferencia entre el don prometido y la fe, y a la multiplicación de los panes. Más débil quizá este último.

7. Otros argumentos en favor de la tesis real.

Bajo este título reunimos argumentos de índole diversa, pues estudiaremos los que comparan éste con otros lugares de la sagrada Escritura, el de autoridad, y algunas razones de congruencia.

Hacemos esto por lo reducido de su número y para evitar más divisiones, ya que de este modo quedan perfectamente claros.

Jn. 6 y la institución de la Eucaristía. Comparando Jn. 6 con los lugares que refieren la institución de la Eucaristía, vemos que no existe diferencia entre lo dicho en aquel lugar y lo que di-

393. Tepe P., *Institutiones theologicae.* Parisiis 1896. T. 4, p. 181.
394. *Institut. theol.* T. 5, p. 332.

cen los Sinópticos [395] y S. Pablo [396], antes bien aparece una gran semejanza. Es más se puede decir que Jn. 6 y los demás lugares de la Escritura, que nos cuentan la institución de la Eucaristía, se identifican en unas cosas y se complementan en otras.

En cuanto a las palabras usadas, en Jn. 6, 52 se nos dice: "*Et panis* quem ego dabo *caro mea est*"; y en los sinópticos y en San Pablo: "*Hoc* (*el pan*) *est corpus meum*". Sujeto, verbo y predicado son los mismos en una y otra proposición.

En cuanto a las acciones, vemos que en la Cena Cristo cumple lo que prometió en Jn. 6, 52. Ambas acciones se complementan.

En líneas generales, tal como la hemos expuesto, aducen esta razón bastantes teólogos [397].

Becano [398] y *Bernal* [399] insisten en la particularidad de que los apóstoles, en la noche de la Cena y ante tan excelso misterio como el que Jesús instituía, no se impresionaron como ante una cosa nueva, ni hicieron pregunta alguna sobre el mismo; lo cual indica que ya Cristo les había hablado de él. Ahora bien, en los Evangelios la Eucaristía no es anunciado en ningún otro lugar, sino sólo en Jn 6.

Maldonado [400] y *Vázquez* [401] refuerzan el argumento con esta otra razón: De la comparación de Jn. 6 con los lugares que hablan de la institución del Sacramento, se deduce que, si la Eucaristía no hubiera sido instituida, habría que dar a Jn. 6, un sentido figurado; pero dada la institución del Sacramento, Jn. 6, debe ser entendido en su sentido natural y propio.

Entre los teólogos de nuestros tiempos *Mendive* indica que S. Juan suple en su Evangelio la promesa de la Eucaristía que los otros evangelistas no traen [402].

Tepe [403], *Sasse* [404] y *Mazzella* [405] se limitan a dar el argumento en líneas generales.

---

395. Mat. 26, 26; Marc. 14, 22; Luc. 22, 19.
396. 1.ª ad Corint. 11, 23.
397. *Ponet, Belarmino, Salmerón, Henno, Vázquez, Tournely, Gotti, Enríquez, Castilla, Concina.* Obras citadas.
398. *Summa theol. schol.* C. 17, q. 4, p. 293.
399. *Disput. de sacrament.* D. 30, p, 322.
400. *Comment. in quatuor evang.* Col. 1540.
401. *Comment. ac disput.* D. 179, c. 4, p. 138.
402. *Institut. theol.* T. 5, p. 333.
403. *Institut. theol.* T. 4, p. 180.
404. *De sacrament.* T. 1, p. 308.
405. *Prael. schol.* T. 4, p. 122.

Knabenbauer trae las mismas razones, que hemos visto dar a *Maldonado* [406].

De todas las razones, que se fundan en esta comparación de los textos sagrados, nos parece la mejor la ya transcrita de Maldonado.

Jn. 6, 54 y *Jn.* 3, 5. Este segundo argumento sólo lo traen Maldonado y Salmerón. Comparan ambos lugares, y afirman que, si en el primer lugar se habla de la comida espiritual por la fe, vendría a coincidir con el segundo, donde también se habla de nuestra incorporación a Cristo. *Salmerón* [407] concluye que esto no puede ser, pues una cosa es renacer a la gracia, de que habla Jn. 3, 5, y otra muy distinta crecer en ella. *Maldonado* dice que en este caso en los dos lugares se daría un mismo precepto [408].

Esta comparación no la volvemos a encontrar, ni se ha usado entre los modernos.

Absurdos que se siguen en el caso contrario a la tesis real. Estos absurdos resumidos brevemente son los que siguen:

1.°) Cristo, no hubiera anunciado el gran misterio de la Eucaristía, cosa inverosímil en El, que siempre acostumbró a anunciar los grandes misterios.

2.°) S. Juan no hablaría del Sacramento, misterio de amor, cosa imposible en el discípulo amado.

3.°) En ningún lugar de los Evangelios se trataría del uso del Sacramento, ni de los frutos del mismo, ni del precepto de la comunión real y sacramental.

De las razones expuestas en la primera proposición del argumento, unos teólogos traen unas, otros dan otras. Y esto no sólo en las obras de menos importancia, sino aun en las grandes obras de exégesis y de teología.

Así lo podemos ver en *Salmerón* [409], *Suárez* [410], *Belarmi-*

406. *Comment. in quatuor evang.* T. 4, p. 249.
407. *Comment. in evang.* V. 8, t. 23, p. 186.
408. *Comment. in quatuor evang.* Col. 1541.
409. *Comment. in evang.* V. 8, t. 23, p. 186 y 188.
410. *Comment. et disput.* Q. 75, a. 1, d. 46, s. 2; t. 3, p. 634.

no [411], *Maldonado* [412], *Perera* [413], *Alápide* [414], *Tournely* [415], y en otros muchos autores [416].

Después estas razones caen en desuso, y los teólogos modernos no las utilizan. Aunque no carecen de valor, éste es escaso, pues se reducen a meras razones de congruencia.

Argumentos de autoridad. Finalmente como último argumento en pro de tesis real exponemos los testimonios de la Tradición.

Los teólogos realistas citan en favor de su tesis testimonios de los Santos Padres, de teólogos medievales, de diversos concilios, y la costumbre y práctica de la Iglesia.

Se suele aducir el pensamiento de muchos Padres griegos y latinos, favorable al sentido real; pero los más citados son entre los griegos: *Orígenes,* hom. 6 in Lev. [417], *S. Basilio,* Moralia, reg. 21, c. 2 [418], *S. Atanasio,* Synopsis divinae Scripturae, lib. 4 [419], *S. Juan Crisóstomo,* hom. 46, 47 in Joan. [420], *S. Cirilo Alejandrino,* in Jo. evang., lib. 4 [421], *S. Juan Damasceno,* de fide orthodoxa, lib. 4, c. 14 [422], *Proclo,* de traditione divinae liturgiae [423], *Teofilacto,* in Jo. 6 [424].

De los Padres latinos suelen ser citados con más frecuencia *S. Cipriano,* sermo de Coena Domini [425], *S. Hilario,* lib. 8 de Trinitate [426], *S. Ambrosio,* lib. 6 de sacramentis, c. 1 [427], *S. Jerónimo,* epistola ad Ephesios, t. 5 [428], *S. Agustín,* trac. 26 in Joan [429].

---

411. *Disput. de controv.* L. 1, c. 5; t. 3, p. 215.
412. *Comment. in quatuor evang.* Col. 1541 y 42.
413. *Select. disput.* T. 4, p. 415.
414. *Comment. in evang.* P. 342.
415. *Prael. theol.* Q. 2, a. 2; t. 8, p. 14.
416. *Torres, Becano, Gotti, Sylvio, Escobar, Amigo, Duhamel, Simmonet, Sinri, Mayr, Amort.* Obras citadas.
417. *Homilia 6 in Leviticum.* (PG 12, 479).
418. Moralia, reg. 21, c. 2. (PG 31, 738).
419. Synopsis Scripturae sacrae. Lib. 4. (PG 28, 399).
420. In Joan. hom. 46, 47. (PG 59, 261).
421. In Joan. evangelium, lib. 4. (PG 73, 475).
422. De fide orthodoxa, lib. 4, c. 14. (PG 94, 1150).
423. Tractatus de traditione divinae Missae. (PG 65, 850)
424. Enarratio in evangelium Joan. (PG 123, 1307, 1282).
425. De dominica oratione. (CSEL 3, 280).
426. De Trinitate, lib. 8. (PL 10, 247).
427. De sacramentis, lib. 6, c. 21.)PL 16, 453).
428. PL 26, 481.
429. Tractatus 26 in Joan. (PL 35, 1606).

Salmerón [430], *Toledo* [431] y *Maldonado* [432], son los que mayor número de Padres citan, y con mayor lujo de detalles suelen presentar estos argumentos. Los demás teólogos citan ya unos, ya otros, en mayor o menor número [433]. Y algunos sólo afirman que el consentimiento unánime de los Padres está en pro del sentido real de Jn. 6 [434].

De los teólogos medievales se cita con más frecuencia a *Casiodoro* [435], *Pedro Cluniacense* [436], *S. Buenaventura, Sto. Tomás, Waldense* [437], *Nicolás de Cusa* [438], *Juan Gerson* [439], *Jodoco Clichtove* [440], *Juan Roffense* [441]

Estas citas son traídas en mayor número por *Salmerón* [442], *Toledo* [443] y *Suárez* [444]. Los demás teólogos las usan muy poco.

De los concilios suelen citarse el *Niceno* segundo (ecum. VII) [445], el *Efesino* en la carta de S. Cirilo a Nestorio [446], el *Cabilonense* [447] y el *Tridentino*, ses. 13, c. 2 y ses. 21, c. 1 [448].

El *Efesino* es citado por *Toledo* [449], *Suárez* [450], *Salmerón* [451] y otros [452]. El segundo de *Nicea* por *Belarmino* [453], *Salmerón* [454],

---

430. *Comment. in evang.* V. 8, t. 23, p. 178.
431. *In s. Jo. evang.* Col. 588 a 594.
432. *Comment. in quatuor evangel.* Col. 1508.
433. *Belarmino, Suárez, Stapleton, Percia, Macracio, Granado, Amigo, Caspense, Juan de Sto. Tomás, Contenson, Alápide, Duhamel, Tournely, Mayr, Billuart.* Obras citadas.
434. *Herbecio, Henríquez, Arcud, Hurtado, Sylvio, Tanner, Gordono, Platelio.* Obras citadas.
435. In psalmos. (PL 70, 9-1056).
436. Tractatus contra Petrobrusianos. (PL 189, 816).
437. *De S. Buenaventura, Sto. Tomás,* y el *Waldense* véase lo dicho en las pags. 7, 4 y 6, respectivamente.
438. Opera. Epistola septima ad Bohemos. Basilae 1565, p. 859.
439. Tractatus contra haeresim... Antverpiae 1706. T. 1, co. 465.
440. Antilutherus. Parisiis 1524. F. 93.
441. Assertionis lutheranae confutatio. F. 174.
442. *Comment. in evang.* L. c.
443. *In Summam theolog.* T. 4, p. 172.
444. *Comment. et disput.* T. 3, p. 633.
445. Conc. Niceno II (oec. VII). Act. 6, t. 3. (Mansi 13, 678).
446. Conc. Efesino. Epistola ad Nestorium. (Mansi 4, 1078; Schwartz, I, 37s.)
447. Conc. Cabilonense II, cn. 46. (Mansi 14, 103).
448. Dz. 875, 930.
449. *In Summ. theol.* T. 4, p. 171.
450. *Comment. et disput.* T. 3, p. 631.
451. *Comment. in evang.* T. 8, t. 23, p. 176.
452. *Cabezudo, Platelio, Contenson* y otros. Obras citadas.
453. *Disputat. de controvers.* T. 2, p. 214.
454. *Comment. in evang.* L. c.

Albertini [455] y algunos más [456]. El *Cabilonense* por *Suárez* [457] y *Salmerón* [458]. Y el *Tridentino* por un gran número de teólogos [459].

Pero más interesante aún que las citas, es para nosotros conocer el valor que a las mismas dan los referidos teólogos, por esto hemos recogido el juicio, que sobre esta cuestión dan algunos antes o después de citar.

Sobre el valor de los distintos argumentos afirma *Valencia* que el mejor en favor de la tesis real es el consentimiento constante y unánime de los Padres [460].

Salmerón hace dos advertencias sobre este punto: Que el pensamiento de los Padres representa la interpretación oficial de la Iglesia, a la que se debe acudir en casos dudosos [461]; y que cuando los Padres, como en el presente caso, usan textos de la Sagrada Escritura contra los herejes, entienden estos en su sentido literal [462]. Esta última afirmación la hace también *Escobar* [463].

El *Autor anónimo* del tratado "*De re sacramentaria*" advierte que es temerario en exégesis apartarse del sentir de los Padres [644], y otros teólogos dicen que este sentir es regla segura para interpretar las Escrituras [465].

Finalmente, algunos otros suelen advertir que si algún Padre entendió Jn. 6 de la comida espiritual, no por esto excluía la real y sacramental [466].

Entre los teólogos de nuestros días se sigue aduciendo el argumento de autoridad [467].

Lercher dice que no se puede aducir Padre alguno de los seis

455. Albertini F., *Corolaria seu quaestiones theologicae*. Lugduni 1616. T. 2, p. 272.
456. *Contenson*, y otros. Obras citadas.
457. L. c.
458. L. c.
459. *Toledo, Salmerón, Belarmino, Stapleton, Suárez, Albertini, Tanner; Juan de Sto. Tomás, Platelio, Cabezudo*. Obras citadas.
460. *De rebus fidei...* C. 4, p. 176.
461. *Comment. in evang.* V. 8, t. 23, p. 176.
462. L. c., p. 186.
463. Escobar A., *In caput sextum Joannis*. Vallisoleti 1624. Proemio, c. 2.
464. *De re Sacram.* L. 4, t. 1; p. 405.
465. Wiceburgenses. *Theologia dogmatica, polemica, scholastica et moralis*. Lutetiae Parisiorum 1853. T. 5, p. 313.—Saridagna C., *Theologia dogmatico polemica*. Romae 1820. T. 7, p. 185.
466. Ledesma B., *Summarium*. Col. 307.—Arcud P., *De concordia*. P. 336.—Juenin, *Instit. theol.* T. 7, p. 11.—Charmes, *Theol. univers.* P. 158.
467. *Perrone, Mendive, Tepe, Mazzella, Knabenbauer*. Obras citadas

primeros siglos, que no haya entendido a Jn. 6, 52-59 en sentido real. Ninguno, según él, excluyó el sentido propio, aunque algunas veces suelen aplicar este lugar a la unión espiritual con Cristo por la fe y la gracia, porque la unión sacramental y la espiritual con Cristo se complementan como el sacramento y el "*res sacramenti*" [468].

El valor de este argumento y el estudio detallado de los testimonios de los Padres se pueden ver en las obras del *Dr. Schmit* y de *Ponet* citadas en la introducción [469].

8. Conclusiones en esta primera cuestión. Para terminar esta primera parte, controversia sobre el sentido propio de Jn. 6, réstanos sólo exponer las consecuencias y deducciones, a que nos ha llevado nuestro estudio.

Para no hacernos muy largos y que estas conclusiones queden fijadas con la mayor claridad, seguiremos este orden:

1.° Después del concilio de Trento el representante más genuino de la *tesis espiritualista* es *Jansenio de Gante*, que también asistió al concilio [470], aunque en la ses. 21 del mismo no manifestara su sentencia sobre la cuestión como hemos visto [471].

Después apenas si algún teólogo la defiende con él [472]. Luego decae y desaparece al consolidarse la tesis real.

Como motivos de esta decadencia se pueden señalar los siguientes: a) La influencia del ambiente del Tridentino, favorable a la interpretación real en las discusiones preparatorias, aunque en su decisión final no definiera ninguna de las dos interpretaciones [473]. b) Las soluciones encontradas a la dificultad husita de la doble comunión en el campo realista. c) Y la necesidad de hacer frente a los errores anti-eucarísticoss de los protestantes, más graves que la pretensión husita, y no tener ningún punto de contacto con ellos, que negaban el sentido real de Jn. 6.

2.° *La tesis real* se consolida definitivamente después de

468. "Interdum quidem eum applicant ad spiritualem unionem cum Christo per fidem et gratiam, siquidem unio sacramentalis et spiritualis cum Christo se complent sicut sacramentum et res sacramenti. Nullus autem adduci potest qui sensum proprium excluserit". *Instit. Theol.* Thes. 37; t. 4, n.° 312.

469. Véase en este mismo artículo las p. 3 y 4.

470. *Hurter*, 3, 67.

471. Ctr. 8, 539 y s. s.

472. *Miguel del Palacio.* Véase la p. 12 en este artículo.

473. Véase en este artículo la p. 24.

Trento. Presentándose en un principio en términos poco precisos, va perfilándolos después, definiendo y concretando conceptos y expresiones, hasta llegar a adquirir en Salmerón firmeza y claridad plena en los mismos.

Su expositor más genuino es sin duda alguna *Salmerón*, ya en sus intervenciones en Trento, ya en sus comentarios, donde, como hemos visto, tan extensamente trata la cuestión.

De Salmerón acá la tesis realista, ya cristalizada, nada nuevo adquiere; pero tampoco pierde, pues aunque muchos teólogos vuelvan a las impresiones en su exposición, esto se debe más a la poca importancia que dieron a esta cuestión.

Son realistas casi todos los teólogos y exégetas postridentinos, distinguiéndose por la profundidad de su estudio *Toledo*, *Maldonado*, *Alápide* y muchos más.

En la exposición Salmerón da la concepción definitiva, que después permanece en todos.

De los argumentos realistas los mejores, y los que han logrado plena aceptación en los modernos tratados teológicos por su fuerza apodíctica son: a) El que estudia el sentido propio de las palabras usadas en Jn. 6; b) el que utiliza como medio de argumentación las reacciones producidas en el auditorio por el discurso de Cristo, y la actitud del Señor ante ellas; c) el consentimiento de los Padres.

Por lo demás la cuestión, que acabamos de estudiar, no tiene hoy la importancia, que tenía en el siglo dieciséis, precisamente porque en el campo católico se ha consolidado una de las interpretaciones, la real, y en el campo herético ya no se urge la interpretación espiritualista.

III. LA UNIDAD DEL DISCURSO EN LA INTERPRETACION REALISTA

1. Estado de la cuestión. Ya en la introducción a este estudio [474] esbozamos a grandes rasgos la cuestión unitaria, pero habiéndonos de enfrentar en esta segunda parte con su estudio en los teólogos realistas postridentinos, nos es necesaria una exposición minuciosa de la misma, como preparación indispensable.

474. Véase en este artículo la p. 8.

De los teólogos, que afirman y defienden el sentido real, unos sólo admiten que se hable de la Eucaristía en la segunda parte del discurso, v. 52-59, negando que en la primera parte, v. 27-52, se trate de ella, o simplemente no refiriéndose para nada a esta primera parte.

Otros conciben el discurso como un todo, cuyo objeto principal es uno, la Eucaristía, que se desarrolla con arreglo a una sabia gradación de ideas y con sujeción a las incidencias que surgen en el transcurso de su exposición.

El discurso de Cristo. Ante esta doble concepción realista, nos preguntamos: ¿a qué se debe tan dispar concepción del discurso de Cristo? Repasándolo brevemente hallaremos quizá la respuesta.

Al empezar Jesús su discurso, con ocasión de las exigencias en demasía terrenas de los judíos, les exhorta a que se afanen por una comida infinitamente superior a la temporal, pues es una comida que permanece eternamente. Comida que promete dar El mismo pues para ello recibió autoridad del Padre (v. 27).

A la pregunta de los judíos sobre qué han de hacer para conseguir tal comida, Cristo responde: Creer en el que se os ha enviado (v. 28-29).

Sigue una disputa sobre el poder que Cristo tiene para ofrecer y dar esta comida (v. 30-34).

Acallada esta disputa, Cristo declara por primera vez qué cosa sea el pan que ofrece: El mismo; y promete que el que venga a El y crea en El no volverá a sentir hambre (v. 35).

Sigue una explicación sobre las causas de la incredulidad del auditorio, y sobre la fe, don gratuito del Padre.

En el intermedio de esta explicación los judíos reafirman su incredulidad en la misión de Cristo, y Cristo descubre el motivo de la misma (v. 36-47).

El Señor vuelve a decir que el pan prometido es El mismo (v. 48), por su carne, que dará como manjar (v. 52).

Sigue a esto una explicación sobre el uso de este pan, necesidad de comer este pan y sus efectos (v. 54-59).

Este es a grandes rasgos el discurso de Cristo. Como salta a la vista en una primera lectura del mismo, los términos usados al principio son generales y vagos. Van concretándose poco a poco, y llegan a una explicación completa en la última parte.

En la primera parte se habla largamente de la fe y en términos que parecen identificarla con el pan que promete.

Estas dos razones, vaguedad en lo que se refiere al pan prometido, y cierta confusión en lo tocante al valor y puesto, que en el plan del discurso ocupa la doctrina sobre la fe, ocasionan una dificultad no pequeña para la interpretación del mismo.

Por esto no es de extrañar que, mientras unos afirman la unidad del discurso, otros reconocen en él dos partes con objetos diferentes, que pudieran llegar a constituir dos discursos distintos.

¿Cómo hemos de plantear la cuestión para llegar más fácilmente a captar entera y objetivamente las diversas explicaciones de los teólogos? Hemos de aclarar los términos y deslindarlos entre sí.

En primer lugar tenemos una base firme, y es que en la segunda parte del discurso (v. 48-59) se habla *claramente* de la Eucaristía, es decir, de la carne y sangre de Cristo como comida real [475]. En esto todos los teólogos realistas convienen.

Tenemos otro hecho, y es que en la primera parte (v. 27-48) se trata de Cristo mismo como pan de vida (v. 35, 41, 48), que se propone a los hombres (v. 27-33) para que sea comido de algún modo, aunque no se determine cuál sea este modo. En esta primera parte se habla de un modo vago y general.

De estos dos hechos se puede deducir y formular el primer postulado: En todo el discurso se habla de Cristo, pan de vida; en la primera parte de un modo general, Cristo pan de vida; en la segunda concretando más, Cristo pan de vida en la Eucaristía.

Es decir, en la primera parte se establece un principio general: "Cristo, pan de vida, es comida espiritual del alma", cosa que de sí se puede realizar de diversos modos.

En la segunda se concreta: Cristo, pan de vida, será comido real y sacramentalmente en la Eucaristía.

A esto hemos de añadir lo siguiente. Cuando en un discurso se establece un principio y se expone un hecho, es cosa clara que el principio se establece y trata con cierto orden y respecto al hecho concreto, y éste se expone para aclarar el principio formulado, o como una aplicación del mismo, pues es extraño que en un mismo discurso se traten dos cosas completamente dispares, o

475. En esta exposición admitimos y usamos la división del discurso en dos partes para mayor claridad de la misma.

que dos cosas unidas entre sí se traten sin conexión. En ambos casos tendríamos dos discursos, no uno.

Expuestos los hechos y sentados estos principios, pasamos a plantear la cuestión.

En nuestro caso y en la primera parte del discurso, ¿se habla de Cristo, pan de vida, de un modo absoluto, o con respecto y orden al hecho concreto de la segunda parte, Cristo comida real en la Eucaristía?

Si ocurre esto último, ¿aquel principio envuelve en sí aunque sea obscura y vagamente al hecho mismo? O más claro, ¿se trata ya de la Eucaristía, aunque sea en términos generales, al tratar de Cristo pan de vida? [476].

Planteada así la cuestión, un solo argumento, una sola palabra nos dará a conocer si los teólogos son o no defensores de la unidad.

Aún queremos añadir otra explicación sobre las cuestiones que se pueden explanar en el v. 27, versículo importantísimo, verdadera piedra de toque para contrastar las opiniones de los expositores.

Como hemos visto, en este versículo y en los dos siguientes Cristo exhorta primero a *buscar* con ahinco una *comida eterna, comida* que El *promete dar. ¿Cómo buscar esta comida? Creyendo* en Cristo, en el enviado de Dios.

Luego ya tenemos una cosa en firme: La comida de vida eterna se busca, se procura creyendo en Cristo, enviado de Dios. Y hay que tener en cuenta que una cosa es el modo de procurar, de merecer esta comida, otra el modo de comerla, del que aún no se hace mención.

Sobre este punto hay que poner en claro dos cosas: a) qué se entiende aquí por *operari cibum?;* b) en qué consiste la comida que se promete?

En cuanto a lo primero, si el *operari cibum* es la comida misma, tenemos que el acto de buscar la comida es ya el acto de comerla, es decir, concretamente: *buscar la comida = creer en Cristo.* Pero si la operación de buscar la comida se distigue de su fin, la comida en sí, tenemos que: *Buscar la comida = creer en Cristo* se distingue de *la comida misma = comer a Cristo*, como la operación se distingue del fin, a que tiende.

476. En el planteamiento de la cuestión seguimos en líneas generales al *P. Bover*, en su artículo *De sermonis unitate Joan.* 6, 26-59. Verbum Domini (1922). P. 48, 49.

Si en Jn. 6 se da el primer caso, tenemos que en la primera parte se habla de una comida, comida de Cristo por la fe distinta de la comida expuesta en la segunda parte, comida real y sacramental. Y en ese caso no hay unidad en el discurso, se trata de dos cosas distintas.

Si en este discurso y en su principio se da el segundo caso, tenemos que Cristo requiere la fe, como obra propia de los que han de merecer la comida que promete. Y entonces se admite la unidad del discurso, pues en él Cristo se limitaría a ir desarrollando con rasgos cada vez más precisos las proposiciones de los tres primeros versículos.

V. 27, segunda cuestión. El segundo punto a tratar en el v. 27 está comprendido en esta pregunta: ¿en qué consiste la comida prometida por Cristo?

A esta cuestión se puede contestar de diversos modos. Esta comida puede ser: a) la doctrina de Cristo; b) la fe en Cristo como Mesías; c) la persona misma de Cristo, en cuanto que por la fe se une al alma [477].

En estos tres casos tenemos que la comida ofrecida por Cristo en el v. 27 es distinta de la que ofrece en el v. 52. Admitido, pues, uno cualquiera de ellos, no hay unidad en el discurso, pues se trataría de dos cosas distintas.

Existe un cuarto caso. Esta comida puede ser Cristo mismo comido en el Sacramento, y entonces ya tenemos unidad en el discurso, ya que la comida prometida en el v. 27 vendría a ser la misma, que con mayor claridad se expone en el v. 52 y siguientes.

También se puede entender por esta comida todos los bienes sobrenaturales; pero esta acepción es muy general y el mismo v. 27 restringe el sentido de la proposición a alguno de los casos anteriores por la indicación que hace del tiempo y de la persona. *Filius* y *dabit* [478].

Orden a seguir. Planteada la cuestión unitaria en estos términos concretos y definidos, e indicados los diversos pareceres, que se pueden emitir, será cosa menos difícil entender y dilucidar el pensamiento de los teólogos que vamos a estudiar.

En el estudio de los mismos seguiremos un estricto orden cro-

477. No tocamos ahora las dificultades que pueden originar cada una de estas tres respuestas.

478. En el planteamiento de este problema hemos seguido a *Corluy. Commentarius in evangelium S. Joannis.* Gandavi 1889. P. 159-61.

nológico por el tiempo en que fueron apareciendo sus obras. Al final haremos un estudio del estado de esta controversia en nuestros días.

2. Teólogos que defienden la unidad en Jn. 6. *Pedro Ponet.* El primero de los teólogos postridentinos, que parece inclinado a admitir la unidad en el discurso eucarístico de Cristo es *Ponet* [749]. Su pensamiento en esta cuestión se reduce a dos puntos. 1.°) Afirma que Cristo después de preparar su discurso con la multiplicación de los panes, habla en el mismo de tres clases de pan: el del maná en el v. 32, el de sí mismo en el v. 33, y del pan que El dará en el v. 52 [480]. Este aserto no favorece a la unidad, pero tampoco se opone a ella, pues se hace en términos generales, y no se precisa el valor que cada uno de estos alimentos tiene en el discurso.

2.° Antes ha hecho una afirmación más clara, pues dice: "Cristo del gran milagro de la multiplicación de los panes toma ocasión para hablar largamente *de su carne como comida nuestra*" [481]. Esto parece indicar que para Ponet el tema principal de todo el discurso es la comida real de la carne de Cristo.

3.° A continuación añade: "(Cristo) recuerda que Moisés en otro tiempo dió a los judíos un pan del cielo, pero que una vez El nacido, el Padre ha dado un pan mucho más excelente. Al momento explica que El mismo es este pan en el v. 52" [482]. Con estas palabras identifica claramente el pan, de que ha hablado Cristo al principio de la primera parte con el pan de que habla en el v. 52, la Eucaristía, pues, según el verso último, es una explicación de los primeros.

Por este doble hecho, señalar como tema general del dicurso la comida real y afirmar que el v. 52 es una más extensa explicación de lo anterior, creo que se le puede contar a Ponet entre los unitarios. Su pensamiento no se expone ni con claridad, ni con extensión, pero hay que tener en cuenta que su obra no es un comenta-

---

479. Editó su obra *Propugnaculum* en 1565, tres años después de celebrada la ses. 21 del Tridentino. (*Hurter* 3, 41).

480. Propugnaculum. C. 3, f. 23.

481. "Longe enim ante Christus ex insigni miraculo de panibus monstrato, nactus occasionem pluribus de sua carne a nobis edenda disseruit". C. 2, f. 18.

482. "Moysem olim judaeis de coelo panem dedisse recensuit, sed jam ipso no Patrem longe praestantiorem dorasse panem docuit. Mox explicat quod sit ipse hic panis, v. 52. L. c.

rio, sino una defensa de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, para lo cual le bastaba, en su opinión, que en Jn. 6, 52-59 se hable del Sacramento.

Con mayor claridad se expresa *Francisco Torres*. Afirma que la Eucaristía se promete ya en el v. 27, y que Cristo prueba que puede hacer lo que promete, pues añade "*hunc enim Pater signavit Deus*" [483]. Después Cristo compara el milagro del maná con el de dar a comer su Cuerpo [484]. Y, finalmente, sobre la dificultad del v. 35, donde se habla de la fe, dice que Cristo procede así porque la fe era necesaria para recibir el misterio, que prometía, y no obstante hablar así, los judíos murmuraron y los discípulos se retiraron [485].

Tenemos, pues, en Torres las dos cosas necesarias en uno que conciba la unidad de Jn. 6: afirma que en el v. 27 se habla ya de la Eucaristía, y da la razón de la digresión sobre la fe.

De *Antonio Delfino* sólo tenemos la afirmación de que todo el discurso de Cristo es sobre la comida espiritual del Sacramento [486].

Pero al comentar el versículo 27 dice que el pan espiritual es "la palabra de Dios, es decir, el evangelio de Cristo" [487]. Esta segunda afirmación nos hace poner en duda la certeza de su pensamiento sobre la unidad.

Francisco Toledo al empezar su comentario al cap. 6.°, sobre el milagro de los panes dice que los Evangelistas anotaron los pormenores de este milagro no sin intención, pues quisieron adelantar un signo de lo que Cristo hizo con el pan sacratísimo de la Eucaristía [488].

Sobre el v. 27 plantea estas cuestiones. En primer lugar pregunta por qué Cristo dice que el pan lo dará el *Hijo del hombre*, y responde que Cristo quiso significar con esto que daba en comida de vida eterna su carne, según la cual era *Hijo del hombre*,

---

483. *Tract. de sanct. Eucham.* F. 26.
484. F. 27.
485. F. 51.
486. *Comment. in evang. Joan.* P. 171.
487. P. 161.
488. "Haec autem non sine magno consilio evangelistae annotarunt, voluerunt enim ea, quae Christus in Eucharistiae pane sacratissimo fecit, praesignare ut inferius dicemus". *In s. Joan. evang.* Col. 535.

como si quisiera decir: "daré mi carne a vosotros en comida de vida eterna" [489].

Más explícito es en lo que sigue. Pregunta qué cosa sea esta comida de vida eterna, de que se habla en el v. 27, y responde: "Muy bien responden a esto Cirilo, lib. 3, cap. 28 [490] y Agustín, trat. 25 [491] diciendo que es la misma comida, de la cual habla el Señor un poco más abajo cuando dice: Yo soy el pan vivo y mi carne verdaderamente es comida. Pues estos mismos doctores, es decir, Cirilo cap. 36 [492] y Agustín, tratado 26 [493] exponen tales palabras de la carne de Cristo que se nos da en el Sacramento de la Eucaristía. Esta es pues la comida, para adquirir la cual es necesario trabajar" [494].

Tenemos una base sólida en Toledo en pro de la unidad. Para él en el v. 27 se promete el mismo pan que en el v. 52, la Eucaristía.

Acerca de la fe dice que ya en el v. 27 se distingue la obra, es decir, el obrar, el trabajar para conseguir la comida, de la comida misma. El obrar era cosa que tocaba a los judíos; el dar la comida, a Cristo. Se distingue, pues, la fe de la comida [495].

Más adelante vuelve Toledo a poner de relieve esta distinción. Afirma que los judíos oyeron las dos cosas, la comida de vida eterna y lo que habían de hacer para poder gozarla; quieren saber cuál sea esta obra, y el Señor les enseña que es la fe en El. Es pues la comida distinta de la fe. Aquella no es otra cosa que la carne deífica de El mismo administrada es el Sacramento. Ni la fe, ni Cristo comido por la fe es esta comida, pues la fe en Cristo es considerada como obra, después de la cual se da la comida de vida. Y

---

489. "Respondeo voluisse significare se suam carnem, secundum quam erat Filius hominis, daturum in cibum vitae aeternae, ac si diceret: Carnem meam in cibum vitae aeternae dabo vobis". Col. 551.

490. Comment. in evang. Joan. L. 3, c. 4. (28?) (PG 73, 482).

491. Trac. 25 in Joan. (PL 35, 1516).

492. Comment. in evang. Joan. (PG 73, 573).

493. Tract. 26 in Joan. (PL 35, 1606).

494. Recte ad hoc Cyrillus, lib. 3, cap. 27, et Augustinus, tract. 25 respondent esse eumdem cibum, de quo loquitur Dominus paulo inferius, quando dicit: Ego sum panis vivus et caro mea vere est cibus. Ipsi autem doctores, nempe Cyrillus, cap. 36, et Augustinus tract. 26, talia verba exponunt de Christi carne nobis in sacramento Eucharistiae exhibita. Hic igitur est cibus, cui acquirendo est studium impendendum". Col. 552.

495. L. c.

esta, concluye Toledo, es la exposición legítima, las demás son violentas [496].

Acerca del v. 35 dice que Cristo indica que El es este pan y la fe el modo de conseguirlo, pues aun después de esto se sigue prometiendo el pan [497].

Señalados en Toledo con tanta claridad y firmeza estos dos pensamientos, no cabe dudar de su concepción unitaria, antes bien se debe afirmar que, después de Trento, es el primer teólogo unitario y el de mayor vigor.

No obsta que en el comentario a la Suma parezca admitir ambas sentencias, la unitaria y la no unitaria, o por lo menos diga que de los dos modos se puede exponer a Jn. 6 [498].

A nuestro parecer, la explicación de esto está en que en el comentario a la Suma sólo interesa a Toledo utilizar a Jn. 6 como argumento en pro de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, y resolver las dificultades, que surgen de la interpretación realista. Por esto su fin principal en esta obra es demostrar que la comida de que habla Jn. 6 se ha de entender sacramentalmente en sentido literal [499]. Y no toca ampliamente aquí la cuestión unitaria como lo hace en el comentario al Evangelio de S. Juan.

Además, advirtiendo que en el campo católico y realista se dan diversos pareceres, se limita a señalar este hecho, y no quiere suscitar una cuestión, que no era tan interesante para el fin que se proponía, como ya hemos indicado.

Enrique de Henríquez en su "Summa theologiae moralis" sólo hace una indicación, por la cual podemos colegir su sentir acerca de la cuestión que estudiamos.

"Jn. 6. 54, dice, se entiende de la comida real de la Eucaristía, de la cual Cristo habla desde que dice "*hoc est opus Dei*" (v. 29)

---

496. "Et si contextum totum perpendas, uti paulo ante dicebam, invenies opus a cibo distingui, nam turba audivit duo, nempe cibum vitae aeternae et opus ab eis exhibendum ut cibo fruerentur; opus hoc scire petunt ut cibum accipiant quod Dominus docet dicens, esse fidem in eum. Superest ergo cibus distinctus a fide in eum credentibus ministrandus: hic vero non est alius, nisi caro deifera ipsius in sacramento ministranda; nec fidem cibum esse, nec Christum fide creditum, nam fides in Christo opus reputatur, post quod cibus vitae succedit. Et haec est legitima expositio, caeterae sunt violentae". Col. 555.

497. Col. 563.

498. *In Summam theol.* Q. 75, a. 1; t. 4, p. 172.

499. L. c., p. 171.

hasta el final del capítulo, cuando afirma lo dicho en los v. 52, 54, 58" [500].

Luego este teólogo concibe el discurso de Cristo como un todo, en el que el tema principal es la Eucaristía y su comida real.

Stapleton. Otro gran defensor de la unidad lo encontramos en el inglés Stapleton.

Su pensamiento sobre las dos cuestiones, que suscita el v. 27 es el siguiente. Según él, Cristo, al empezar su discurso, pasa a hablar de la comida material a la espiritual. "La comida de que aquí se habla, dice, es la misma de la que después dice *mi carne verdaderamente es comida*... (v. 56), y que es la carne de Cristo dada a nosotros en el Sacramento, lo enseñan en este lugar Agustín, trat. 25 [501], y Cirilo, lib. 3, cap. 28 [502], y las palabras del contexto lo confirman" [503].

Luego afirma que tanto en el v. 27 como en los que siguen al 52 se habla de una misma comida: la carne de Cristo bajo las especies sacramentales.

¿Se distingue la fe de la comida prometida, o es una misma cosa con ella? Algunos herejes como Calvino, dice Stapleton, afirman que aquí se entiende por comida del alma todo lo que fomenta la fe, pues nuestra alma se alimenta por la fe. Pero esto es para nuestro teólogo una corrupción manifiesta de la Escritura. "Cuando Cristo, dice textualmente, en los versículos siguientes expone entre las obras de Dios, que conviene obrar para alcanzar tal comida, la fe misma en El, es cosa manifiesta que la fe se distingue del manjar. La comida de que Cristo habla es aquella que El ha de dar, no la que nosotros hemos de obrar (producir). El obrar creyendo tocaba a los judíos; El promete dar la comida" [504].

Tenemos resuelta otra cuestión. La fe en Jn. 6, 27 y ss. es condición prerrequerida para recibir el manjar prometido, y no el manjar mismo.

---

500. Jo. 6, 54 se entiende "de reali manducatione Eucharistiae, de qua Christus loquitur dicens hoc est opus Dei usque ad finem illius capitis, ubi ait: panis quem ego in futurum dabo caro mea est..." *Summa theol. mor.* P. 409.

501. *Tract. 25 in Joan.* (PL 35, 1596).

502. *Comment. in evang. Joan.* Lib. 3, c. 28. (PG 73, 482).

503. *Antid. evang.* T. 2, p. 95.

504. "Quum enim Christus in sequentibus exponat inter opera Dei quae operari oportet ut hunc cibum comparemus, esse ipsam fidem ut credamus in eum, manifestum est fidem a cibo distingui. Deinde cibus de quo Christus loquitur est quem ille daturus erat, non quem nos operari debemus..." P. 96.

Más adelante, al comentar el v. 52, Stapleton nos ofrece la exposición completa de su pensamiento en la concepción unitaria.

En este versículo, "explica Cristo sabiamente de qué pan y comida ha hablado hasta ahora. En el principio del sermón había dicho: *operamini non cibum qui perit...* (v. 27). Después añadio *Pater meus dat vobis panem de caelo verum* (v. 32). *Panis verus est qui de caelo descendit et dat vitam mundo* (v. 33). Finalmente: *Ego sum panis vitae* (v. 35). Con todas estas palabras enseñó que El se había hecho hombre para darse en comida, ya por donación del Padre, que le envió al mundo, ya por donación propia. Y porque para entender esto era necesaria la fe, enseñó muchas cosas del don de la fe. E inmediatamente vuelve al tema principal del discurso, diciendo: Yo soy el pan de vida... (v. 52) [505].

Existe, pues, para Stapleton una concepción única en el discurso eucarístico y un argumento principal: La comida de la carne de Cristo en la Eucaristía. Los otros temas tratados, la fe, están subordinados a éste. Existe unidad.

Juan Maldonado. A continuación estudiamos a Juan Maldonado, que tiene ciertos puntos de contacto con los teólogos unitarios, aunque a veces fluctúa, y no es suficientemente claro y firme en la línea general de su pensamiento.

Compara el versículo 27 con el 52, y dice que en este último se habla propiamente del Sacramento, pero que en el primero se habla *de un modo general* del mismo, de la fe, de la gracia y de todo aquello por lo cual se alcanza la vida eterna [506].

Más adelante repite el mismo pensamiento [507], y establece el principio de que no se ha de restringir esta sentencia general, (v. 27) ni a la fe, ni a la sola voluntad de Dios [508].

Pero sin embargo parece que él mismo restringe esta sentencia [509]. Sobre el v. 51 dice que el Señor repite las mismas palabras (v. 33, 35, 41, 48, 50), porque trataba con hombres incrédulos, que ni aún repitiéndolas tantas veces, las creyeron. Cristo quería obligarles a preguntar su sentido [510].

505. P. 104.
506. *Comment. in quatuor evang.* Col. 1508.
507. L. c.
508. L. c.
509. Antes de citar sus palabras, conviene advertir que el pan de que habla Cristo en el v. 27 es el mismo de que habla en los v. 33, 35, 41, como se desprende de una simple lectura del discurso, aunque no sea el mismo de que se habla en el v. 52, cosa que no nos toca afirmar ahora pues sería prejuzgar la cuestión.
510. Col. 1535.

Maldonado añade, explicando el sentido de las palabras "pan de vida", que Leoncio cree que aquí se llama pan a la palabra de Dios, que nutre al alma; pero que el mismo autor después, y Ammonio, Crisóstomo, Teofilacto y Cirilo [511], las interpretan más rectamente de la carne de Cristo, y precisamente en cuanto se nos da en la Eucaristía [512].

Sobre el v. 52 afirma que Cristo dice en él con más claridad lo que antes había dicho obscuramente. Antes se llamó frecuentemente pan; ahora da la razón de esto: se llamó pan por su carne que había de dar en comida [513].

Y sobre el dicho de Eutimio de que Cristo habló de su Divinidad (v. 27), y ahora (v. 52) habla de su humanidad [514], explica que no quiere decir (Eutimio) que Cristo antes, cuando se llamó pan, no tratase de su carne [515].

Resumamos. Acerca de la comida prometida en el v. 27 Maldonado afirma que se puede entender de todas las cosas, que alimentan la vida espiritual, el Sacramento, la fe, la gracia, las obras buenas; que la sentencia de este versículo, como sentencia de carácter general, no se puede restringir a una cualquiera de estas acepciones en particular; al comentar los versículos, afirma que cuando Cristo se llama pan, nunca deja de referirse a su carne, y no de cualquier modo, sino en cuanto se nos da en la Eucaristía.

Acerca de si las obras se distinguen o no del manjar ofrecido por Cristo, encontramos lo siguiente. Según Maldonado el *operari cibum* tiene más fuerza que el *quaerere*, pues este significa buscar una cosa que nos dará otro sin trabajo nuestro, mientras que el primero requiere labor propia [516]. Luego concibe el *operari cibum* como cosa propia de aquel a quien se promete la comida.

Del v. 28 dice que los judíos preguntan qué obras les toca hacer para alcanzar tal comida [517]. Y de la respuesta de Cristo

---

511. Según el autor.
512. "Putat Leontis panem hic appellari verbum Dei, quod animam nutrit. Sed melius idem auctor postea et Ammonius, Chrysostomus, Theofilactus et Cyryllus de carne Christi interpretantur, et de ea quidem in Eucharistia nobis data". Col. 1535
513. Col. 1536.
514. Según el autor.
515. L. c.
516. Col. 1508.
517. Col. 1511.

(v. 29) afirma que el Señor no llama a la fe obra de Dios, porque sea don de Dios, aunque esto en realidad es verdad, sino porque la fe es cosa grata a Dios [518].

Luego distingue la fe, obra propia nuestra, del manjar prometido, don propio de Cristo. Este es el segundo punto en que Maldonado conviene con los unitarios.

Pero poco despues dice algo que disuena notablemente de lo afirmado antes. Acerca del v. 35 dice terminantemente: "Parecia que la ilacion del discurso pedia que dijese —Yo soy el pan de la vida, el que me comiere vivira siempre, o nunca morira—; pero esto mismo lo expresa con otras palabras: —El que viene a mi no tendra hambre—; para explicar al mismo tiempo qué cosa sea comer este pan, que es lo mismo que venir a El por la fe" [519]. Aquí se toma el creer en Cristo por comer a Cristo; de lo cual se sigue que la fe, obra del hombre, no se distingue de la comida, don de Dios. O mejor dicho, la fe es' al mismo tiempo comida y preparación para recibir tal comida.

¿Defiende Maldonado la unidad? Creo que no, aunque se puedan ver en él contactos con esta sentencia. Por lo menos no se puede afirmar que sea francamente unitario por la vaguedad y amplitud que da a las palabras de Cristo.

Alfonso Salmerón.

Sobre el conjunto de Jn. 6 su pensamiento es el siguiente. Se puede dividir en tres partes. En la primera se cuenta el milagro de la multiplicación de los panes. La segunda empieza en el versículo 26; en ella "se trata del pan de la divinidad, que bajó del cielo y da vida al mundo. Aunque ciertas cosas se puedan acomodar a la Eucaristía apta y cómodamente, sin embargo parece más cierto y más conforme con la verdad decir que el Señor no trató nada a la letra de la Eucaristía en estas dos partes, aunque sentó ciertos principios y fundamentos, y adelantó el proemio, para hablar de ella cómoda y oportunamente" [520].

---

518. "Fidem vocat opus Dei, non quia Dei donum est, etsi re quidem vera est sed quia Deo gratum est." Col. 1512.

519. "Videbatur orationis consequentia postulare, uti diceret *Ego sum panis vitae*, qui ederit me semper vivet, aut, nunquam morietur. Sed hunc eumdem sensum aliis expresit verbis, *qui venit ad me non esuriet*, ut simul explicaret quid esset hunc panem edere, nempe, ad se per fidem venire". Col. 1517.

520. "Quamquam quaedam non inepte vel incommode ad Eucharistiam valeant accommodari, certius tamen et veritati magis consonum videtur ut dicamus Dominum nihil ad litteram de Eucharistia in his duabus partibus disseruisse, quamquam princi-

La tercera parte empieza en el v. 52, y se extiende hasta el fin. En ella se trata de un modo especial del sacramento de la Eucaristía [521].

Lo dicho por Salmerón acerca de la segunda parte del discurso parecerá en poca armonía con la tesis unitaria. No sólo aquí, sino en otras ocasiones repite que esta parte no se puede acomodar a la letra a la Eucaristía. Así del v. 35 dice que "hasta él y con esas palabras no parece hablar de la Eucaristía, aunque las mismas sean un proemio para tratar de ella" [522]. Y del versículo 49 "que, habiendo tratado el Señor hasta aquí de la comida espiritual de Sí mismo por la fe en su humanidad, empieza a hablar ya de la misma en el misterio de la Eucaristía" [523].

Si sólo tuviésemos estas expresiones, no podríamos decir que Salmerón fué partidario de la unidad. Pero como tenemos otras, que concuerdan con el punto de vista de la tesis unitaria, nos vemos obligados a ponerlo entre sus grandes partidarios.

Acerca del v. 27 afirma Salmerón "que Cristo promete con palabras usadas en futuro, que dará el pan santo de la Eucaristía, y exhorta a que se preparen para recibirlo" [524].

Cristo "nos da su humanidad íntegra con su Divinidad en la Eucaristía como pan de vida". Lo dará el Hijo del hombre a aquel que *hace obras de vida* y se acerca al Sacramento con fe [525].

Después sobre el v. 52 dirá que en él Cristo vuelve a recordar lo dicho en el v. 27, por lo que ambos versículos se pueden comparar, pues hablan del mismo pan [526].

Tenemos con esto sentadas las líneas generales de una concepción unitaria. El discurso tiene como tema principal el pan de vida eucarístico.

---

pia quaedam et fundamenta jaciat, et veluti proemium quoddam praemittat ad opportune et commode de illa loquendum". T. 8, tract. 23, p. 173.

521. L. c.

522. "Nec tamen hactenus his verbis videtur loqui de Eucharistia, quamquam haec verba proemium quoddam sint ad illam". Tract. 19, p. 147.

523. "Cum hactenus egerit Dominus de manducatione spirituali sui per fidem in mysterio humanitatis, jam agere incipit de eadem in mysterio Eucharistiae". Tract. 20, p. 153.

524. "Hic promittit per verbum de futuro, quod dabit panem sanctum Eucharistiae, et hortatur ut illum operentur, id est ut ad eum habendum se disponant ac laborent..." Tract. 19, p. 142.

525. "Et humanitatem suam integram cum Divinitate nobis in Eucharistia tanquam panem vitae porrigit". "Dabit autem Filius hominis ad vitam operanti et cum fide ad Sacramentum accedenti". Tract. 19, p. 143.

526. Tract. 22, p. 164.

Otra nota unitaria se encuentra en la distinción entre la fe como obra propia nuestra, y el pan prometido [527].

Ya en conjunto, ¿cómo se explican estas expresiones unitarias, últimamente expuestas, y aquellas primeras, menos conformes con esta concepción de la unidad?

A nuestro parecer, el que Salmerón afirme que en los dos versículos más importantes, el *27* y el *52*, se habla y promete la Eucaristía es lo fundamental en su pensamiento, pues demuestra que considera el discurso con un único tema. Y en este caso, cuando dice que en la segunda parte, v. *26-52*, no se trata a la letra de la Eucaristía, quiere dar a entender que en ella se habia del Sacramento en sentido general, del pan de vida que es el mismo Cristo.

Por esta razón la segunda parte la considera un proemio, que prepara el auditorio. Desde el v. *52* se empieza a tratar de un modo especial de la Eucaristía. Creemos, pues, que Salmerón concibió el discurso de Cristo como una sola oración con un único tema, el pan eucarístico.

Resulta difícil seguir el pensamiento de Salmerón por las muchas cuestiones que mezcla en la exposición y por que no trata de un modo sistemático, sino lanzando acá y allá ideas que a primera vista no parecen estar muy en armonía; pero que es necesario explicar por subordinación de las accesorias a la principal.

3. Los restantes teólogos realistas unitarios. *Francisco Lucas Brugense.* Después de Salmerón el primer teólogo defensor de la unidad es el Brugense. Aunque no se extienda mucho en esta cuestión, su pensamiento es claro, y lo expresa con términos precisos.

El pan que se promete en el v. *27* es el mismo Cristo en el Sacramento, "es decir, oculto bajo las especies de pan y de vino, como *más adelante, en el v. 56 se declara*". Cristo "empieza a tratar en este v. *27* del pan vivífico de la Eucaristía, que había de dar un año después" [528].

---

527. Tract. 19, p. 143.

528. "Seipsum autem intelligit sub sacramento, sub speciebus nimirum panis et vini latentem, quemadmodum paulo inferius v. 56, aperit". "Incipiens hoc v. 27 tractare de vivifico Eucharistiae cibo, a se post annum unum aut circiter donando". *In sacros. quat. J. C. evang.* Tract. 3, p. 271.

En confirmación de esto cita los textos de S. Agustín [529] y de Teofilacto [530]. Esta teoría la sostiene a lo largo de su comentario al cap. VI de S. Juan.

Al llegar al v. 52 dice que algunos teólogos ponen aquí una transición de la comida espiritual por la fe a la sacramental. Y añade: "Otros, según mi juicio más de acuerdo con la verdad, no admiten aquí transición alguna, sino sólo la continuación del discurso, en el cual Jesús, habiendo exhortado a los judíos a adquirir la comida, que permanece para la vida eterna, después de haber declarado que El es este pan, y ser necesaria la fe para su adquisición, declara ya por qué razón El ha de ser este pan" [531], por razón de su carne y de su sangre, como dice en otro lugar [532].

Como vemos, ahora ha dado un paso más, y declara el plan del discurso y su desarrollo completo. Defiende, pues, la unidad en su sentido más estricto.

Benito Perera. Menos precisión encontramos en Perera.

Al exponer el plan general del discurso de Cristo, dice que desde el v. 27 al 52 se habla de la *comida espiritual* [533], como lo demuestran las sentencias de los versículos 35, 44, 45, 47. Y desde el v. 52 en adelante trata directamente de comida real y sacramental del Cuerpo de Cristo [534].

Según esto no hay unidad en Jn. 6. Pero ocurre que en este mismo autor encontramos dos afirmaciones abiertamente unitarias.

Una, cuando dice que el pan, de que se habla en el v. 27, es el mismo Cristo, que se nos da en el Sacramento como comida, no sólo en cuanto es Dios, sino en cuanto Hijo del hombre, como El mismo dijo en este lugar [535].

Otra, cuando dice acerca de la respuesta de Cristo en el v. 29,

---

529. In evangelium Jn. Tract. 124. (PL 35, 1600).

530. Enarrat. in evang. Jn. (PG 70, 1298).

531. "Alii meo judicio rectius, nullam hic transitionem agnoscunt, sed continuationem sermonis, quo Jesus, hortatus judeos ad acquirendum cibum permanentem in vitam aeternam, postquam declaravit se esse cibum seu panem illum, et necessariam in primis esse fidem ad sui adquisitionem, jam declarat qua ratione ipse futurus sit panis". P. 281.

532. Tract. 2, p. 271.

533. Entiende por comida espiritual la que tiene lugar, "cuando fuera del Sacramento, por actos interiores de fe y de caridad nos unimos con Cristo y por el ejercicio de las virtudes aumentamos la gracia recibida". *Selec. disput.* T. 4, p. 384

534. L. c.

535. T. 4, p. 386.

que con la fe conviene buscar esta comida, creyendo en el que Dios envió [536]. Donde admite la distinción entre la fe y la comida prometida, pues la primera la considera Perera obra nuestra.

Sobre el v. 32 estudia y describe las condiciones que concurren en él, Cristo, que se nos da en el Sacramento [537].

Por lo tanto, si Perera da esta interpretación al v. 27, ¿cómo afirma que en la primera parte del discurso se habla de la *comida espiritual?*

A mi parecer, aunque la definición que da de esta comida es la que corresponde a la puramente espiritual, él no le da todo el valor, que comúnmente suele dársele. Esto se deduce de la razón con que explica el aserto, que en primer lugar transcribimos. Dice que Cristo habla en la primera parte de la *comida espiritual*, porque esta es universal y simplemente necesaria, y "necesariamente ha de preceder a la sacramental, pues la Eucaristía no se recibe fructuosamente, si no se cree y ama a Cristo [538].

Luego por *comida espiritual* entiende más bien que lo que comúnmente se entiende por esta comida en su sentido estricto, una preparación por la fe y la caridad para recibir la Eucaristía.

En este caso, el tema principal del discurso, en los v. 27 y 52, sería el pan eucarístico, y la explicación de la *comida espiritual*, una preparación para la comida real y sacramental, de que se habla en la segunda.

Si no es así, Perera resulta confuso, y no se le puede contar como partidario de la unidad.

Felipe Faber. Más categórico en su afirmación es Faber. Refiriéndose a todo el capítulo sexto de S. Juan, afirma que en él habla Cristo de la comida real de su Cuerpo.

El v. 27 lo entiende en sentido toda obra buena; pero advierte que el sentido de la comida real es una de las acepciones incluídas en el término general *toda obra buena* [539].

Ya en la respuesta de Cristo a los judíos, cuando éstos le piden una señal de su misión, y le proponen el maná, signo de Moisés,

---

536. P. 390.
537. P. 392-94. Hemos de notar que de aquí pasa a comentar el v. 44, no diciendo nada sobre el v. 35, que es el que encierra la mayor dificultad contra la unidad de Jn. 6.
538. P. 384 y 414.
539. *Disput. theolog.* L. 4, d. 10, q. 2, d. 34; p. 153.

admite Faber que "empieza la predicación directa sobre el Sacramento, hablándose ya de comida real y no espiritual por la fe" [540].

Luego Faber en su comentario al v. 32 hace una restricción clara a la Eucaristía, de la sentencia que en términos generales sentó al hablar del v. 27.

De *Albertini* sólo tenemos la afirmación de que en los versículos anteriores al 52 "Cristo había hablado del fruto espiritual del Sacramento" [541].

Pauluzzi refiere el v. 27 a la comida espiritual, y nada dice de la Eucaristía [542]; pero afirma que el v. 52 es una continuación del discurso, "pues siempre habló (Cristo) de la comida real de su Cuerpo, de su carne, lo cual explica ahora más claramente según el sentir de su auditorio, que se refería al maná, a una cosa corporal" [543].

A mi juicio tanto Albertini como Pauluzzi conciben a Jn. 6 en sentido unitario, aunque son muy breves en su exposición. El segundo tiene la ventaja de concretar mejor sus ideas.

Escobar en su tratado sobre Jn. 6 [544], admite en este capítulo tres partes, íntimamente ligadas.

En la primera se trata del milagro, que sirvió para disponer a los oyentes a recibir la doctrina sobre el pan de vida. En la segunda, de este pan de vida y en la tercera directamente de la Eucaristía.

Cree que las tres partes se pueden entender del Sacramento, y cita en confirmación de esto a Belarmino, Toledo y Salmerón [545].

Después afirma que su principal intención al escribir su obra es interpretar todo el cap. 6.º de la Eucaristía, y añade que en esta empresa es el primero, pues no tiene ningún doctor a quien seguir [546].

---

540. "Ubi incipit praedicatio aperta de hoc sacramento; ergo loquebatur de manducatione reali et vera corporis sui, non de manducatione spirituali per fidem". L. c.

541. "...locutus erat Christus de fructu spirituali hujus sacramenti". *Corollaria seu quaest. theol.* Q. 17, t. 2, p. 272.

542. *Comment. in quatuor evang.* P. 242.

543. "Continuando sermonem semper enim locutus est de manducatione reali sacramentali corporis sui, carnis suae, quod nunc clariuss explicat juxta mentem turbarum, de manna, corporali cibo, loquentium". P. 244.

544. *In caput sextum Joannis.* Vallisoleti 1624.

545. De *Toledo* y *Salmerón* véase lo dicho anteriormente. Sobre *Belarmino* anda errado *Escobar*, como veremos más adelante. BELLARMINO, *Disput. de controv.* T. 2, p. 213.

546. "Mei est instituti totum caput de Eucharistiae sacramento interpretari, cujus argumenti primus insequor, nullum habeo praecedentem, quem sequar doctorem". Proemio, c. 4.

En esto último ya no anda tan cierto, como se ve por los teólogos, que llevamos estudiados.

Gordon en su breve comentario al Nuevo Testamento, refiere a la Eucaristía desde el v. 32 en adelante, y explica que también se hable de la fe, porque esta es una virtud propia del Sacramento, el cual es ofrecido por Dios al mundo muerto, sin fe [547].

Para *Bernal* los dos milagros, que Cristo obró antes de su discurso, están ordenados a demostrar la probabilidad de la Eucaristía, pues la multiplicación de los panes demuestra que es posible la multiplicación de Cristo en el pan eucarístico, y el andar sobre las aguas manifiesta que es factible la subsistencia de los accidentes sin sujeto de inhesión [548].

Desde el v. 25 al 35 Cristo propone a los judíos el pan que no perece, que es El mismo [549].

Del v. 35 al 60 se habla de este pan, y al preguntar los judíos cómo se ha de dar (v. 53), responde Cristo (v. 54), que en la Eucaristía [550].

No cabe dudar del sentir de este teólogo en pro de la unidad.

Rodrigo de Arriaga. Aunque no podemos decir nada en firme acerca del pensamiento de Arriaga sobre la unidad, pues no trata esta cuestión en su "Disputationes theologicae" (vol. 7), no queremos dejar de aludir a su contestación a la dificultad anti-realista de que en Jn. 6, se habla de la Encarnación, la cual quiere Cristo sea comida por la fe.

A esto responde Arriaga que en Jn. 6, se habla de la Encarnación, para que creyeran que en la Eucaristía existe no sólo la carne y la sangre, sino también la Divinidad, denotando así la unión del Verbo con la carne y la sangre [551].

De aquí se podría deducir que Arriaga sólo admite en el discurso de Cristo un tema principal, la Eucaristía, y otros secundarios subordinados a él; pero a mi parecer no hay base suficiente para ello.

Velázquez. Para terminar sólo nos falta estudiar a Velaz-

547. *Novum Testamentum latine et gracce*. T. 3, p. 253 y 54.
548. *Disput. de sacrament*. D. 30; p. 321.
549. L. c. En una nota marginal impresa dice sobre el v. 27: "Eucharistia est panis quem Deus signavit. id est, sigillavit".
550. L. c.
551. *Disput. theol*. T. 3, d. 28, s. 1; t. 7, p. 280.

quez. Este teólogo interpreta todo el capítulo sexto en sentido real [552].

Del v. 27 dice que en él alude Cristo a sí mismo, en cuanto da el pan eucarístico [553], y exhorta a los hombres a desear este pan [554]. Se han de entender estas palabras de la Eucaristía [555].

Lo mismo afirma del v. 32 [556], y de los v. 33, 35, 47, 50, 52 [557].

Este teólogo no trata expresamente la cuestión, ni comenta este lugar; las citas apuntadas pertenecen a breves comentarios, que él hace de los versículos de Jn. 6, conforme van apareciendo en su obra.

Cornelio Alapide. Su pensamiento es muy claro.

Resume su pensamiento cuando dice que en Jn. 6, Cristo quiso llevar a los judíos de lo fácil a lo más difícil. Por esto los lleva del pan material al maná, de éste al "pan espiritual de la fe" (v. 27, 29, 35, 36, 40, 47), y por último al pan real de la Eucaristía, que es *el fin, meta y objeto* de la multiplicación de los panes y *de todo el discurso* [558].

Acerca del v. 27 dice: a) Que Cristo distingue las obras de la fe, de la comida eucarística que El promete, como "se distingue el medio del fin, a que lleva" [559]. b) Que por el *pan espiritual*, que se promete en el v. 27, se puede entender la fe, caridad, gracia, obras buenas, sacramentos, pero principalmente se ha de entender la Eucaristía [560].

"Este pan espiritual es más adecuadamente, con mayor propiedad y precisión, la Eucaristía, como Cristo elocuentemente explica en el v. 54" [561].

Para concluir transcribimos su concepción del desarrollo del discurso. Cristo "mismo en general y a modo de tesis llama a esta comida *celestial y que permanece para la vida eterna;* inmediatamente, en el v. 35, de la tesis baja a la hipótesis, determinando qué sea esta comida y afirmando que es El mismo; final-

552. *De august. Eucharist. myst.* P. 150.
553. P. 160, 186.
554. P. 304.
555. P. 488.
556. P. 160.
557. P. 159, 179.
558. *Comment. in evang. S. Luc. et S. Jo.* P. 343.
559. P. 335.
560. P. 334.
561. "Magis apposite, proprie et praecise cibus hic spiritualis est Eucharistia, uti Christus diserte explicat, v. 54". P. 335.

mente en el v. 54 lo descubre todo, diciendo que su carne y su sangre en la Eucaristía es este pan y comida. Exhorta con frecuencia a la fe, porque es sumamente necesaria en la Eucaristía" [562].

Du Hamel en su "Theologia speculatrix" [563] concibe el plan y desarrollo del discurso de Cristo del modo siguiente: Cristo lleva a sus oyentes del pan material al espiritual, y ya en el v. 27 parece insinuar el Sacramento, pues promete darlo. Para hacer más fácil la fe en este misterio, en los v. 27-52 les habla de Sí mismo, "*res sacramenti*", de su Encarnación, y exige fe en ella como condición previa y necesaria. En el v. 52 habla de la Eucaristía, volviendo a prometer lo prometido en el v. 27 [564].

Su concepción por tanto es enteramente unitaria.

Pichler [565] sólo admite una transición en el discurso y esto al comienzo del mismo. Dice literalmente: "Cristo en el citado cap. 6.º del pan material pasa a hablar del pan espiritual, que es la *carne de Cristo* comida verdadera y real" [566].

Siuri no se muestra unitario al estudiar Jn. 6, pues admite en este tres partes distintas, aunque gradualmente enlazadas. [567].

Luego parece preferir la tesis unitaria, pues añade que el *P. Ribera* [568] *con mayor probabilidad* piensa que Cristo desde el principio del discurso habla del Sacramento, y si habla de la fe es por ser necesaria para la Eucaristía, como dice Torres y place a Alapide [569] defensor de la unidad [570].

También *Sylveira* es partidario de la unidad al afirmar que Cristo empieza a tratar de la Eucaristía con ocasión del milagro de los panes [571].

El que se hable de la fe en el v. 29, lo explica diciendo "que este misterio por sola la fe se ha de admitir, rechazándose las razones humanas" [572].

De *Federico Granvosca* no conocemos ninguna expresión de-

562. L. c.
563. Du Hamel, J., *Theologia speculatrix*. Venetiis 1769.
564. T. 4, p. 31.
565. Vito Pichler. Alemán. 1670-1736. (Hurter 4, 1223).
566. C. 3, c. 2, a. 3; p. 441.
567. *Tract. evang.* P. 109.
568. Debe referirse a Francisco Ribera, en obra que no hemos podido ver.
569. De Torres y Alapide véase la dicho anteriormente.
570. L. c.
571. *Comment. in textum evang.* P. 442.
572. P. 446.

terminada en sentido unitario. Sólo podemos afirmar que cita aplicándolos a la Eucaristía casi todos los versículos de Jn. 6, incluso el 34, 48, etc. [573].

Tomás Erhard, aunque en un principio no se muestra partidario de la unidad, pues dice que antes del v. 52 se ha hablado de la comida espiritual por la fe, sobre todo en el v. 35, después expone su pensamiento del siguiente modo: En los v. 27, 35 y 50 Cristo promete la comida de su Cuerpo, y no separa la comida espiritual por la fe de la sacramental, sino que las une, pues ambas hacen una. Desde el v. 27 al 48 exige la espiritual como condición, y después habla de la real [574].

Eusebio Amort tiene por más probable la unidad de todo el discurso.

Antes de plantear la cuestión hace una paráfrasis del capítulo en este sentido. Los puntos principales de la misma son: a) El milagro de los panes es el motivo del discurso. b) Al empezar Cristo promete el pan de vida eterna, y como requisito para alcanzarlo exige la fe en El. Aquí usa Cristo de términos generales [575]. El pan de vida eterna es cristo mismo, y se alcanza (no se come), viniendo a El y creyendo en El. En el v. 52 se explican los efectos de este pan, que es la carne de Cristo [576].

Para Amort en todo el discurso se habla de un solo pan, al principio en términos generales, Cristo; después, especificando más, Cristo comido realmente [577].

Berardo de Bononia [578] dice que hasta el v. 35 Jesús se llama pan místicamente, "y sólo de un modo obscuro designa la Eucaristía" [579].

En el v. 50 Cristo vuelve a repetir lo antes dicho, y en el 52 explica ampliamente lo que antes no había declarado, es decir, que el pan, de que ha hablado, es su misma carne [580].

Luego en el discurso de Cristo admite el desarrollo gradual de un tema único.

El *autor anónimo* de las "Institutiones theologicae", escritas

573. Granvosca F., *Christus hospes*. Neapoli 1732. P. 22.
574. *Isag. et comment. in universa Biblia*. T. 2, p. 193.
575. *Theol. ecclect.* T. 2, p. 358.
576. T. 2, p. 359.
577. Cfr. l. c.
578. Bononia B., *Institutio theologica*. Venetiis 1756.
579. O. 4; t. 4, p. 131.
580. L. c.

por mandato del Arzobispo de Lyon [581], parece admitir también la unidad.

Aunque en este lugar pone tres partes, las explica de este modo: En la primera se trata del milagro, ocasión para el discurso; en la segunda se recomienda la fe en Cristo, como condición esencial para alcanzar la comida que se promete; en la tercera se habla ya de la verdadera y propia comida de la carne de Cristo [582].

Admite la división del discurso en partes, pero también admite la existencia de un solo tema, la comida de Cristo, afirmado primero en términos generales, y concretado después en el v. 52.

La fe en Cristo la considera condición indispensable para merecer aquella comida.

4. Cómo se expone la tesis unitaria en nuestros días. Hoy la mayor parte de los teólogos y exégetas defienden la unidad del capítulo sexto de San Juan [583].

Tepe afirma que es más probable la exposición unitaria [584]. *Mazzella* dice que en todo el discurso (v. 26-60) sólo se conoce un tema: el pan que es Cristo [585].

Todos los unitarios sientan este principio: En los v. 48-52 no se da transición de un tema a otro, de la comida espiritual a la real; todo el discurso tiene un solo tema [586]. Para determinarlo es de suma importancia estudiar el v. 27, pues sus palabras son la clave y el hilo de todo el discurso [587].

Si la comida de que se habla en este versículo no es la eucarística, sino la espiritual de Cristo por la fe, el discurso tendrá dos temas distintos, dos partes; no habrá unidad, y por lo tanto serán dos discursos, no uno.

---

581. *Institutiones theologicae*. Parisiis 1779.

582. T. 4, p. 10.

583. De veinticinco autores estudiados, sólo tres no admiten la unidad de Jn. 6, y dos no tratan la cuestión.

584. TEPE B., *Institutiones theologicae*. Parisiis 1896. Ths. 13; t. 4, p. 176.

585. *Prael. schol.* T. 4, p. 128.

586. CORLUY J., *Commentarius in evangelium S. Joannis*. Gandavi 1889. P. 171.— PESCH C., *Praelectiones dogmaticae*. Friburgi Brisgoviae 1900. T. 6, n. 570. Y otros como *Murillo, Sales, Lercher, Sasse, Perrone*, que sólo admiten en Jn. 6, el tema único: la Eucaristía.

587. "Ces paroles sont le fil conducteur de tout le discours. Qui les perd de vue ou les perd de vue ou les néglige s'égarera dans un labyrinthe sans lumière et sans issue." PRAT F., *Jesus Christ, sa vie, sa doctrine, son œuvre*. Paris 1933. T. 1, p. 389. - "Quae quidem propositio accurate est attendenda, quia totius sermonis clavem suppeditat". Billot. T. 1, p. 344.

Según *Pesch* no se habla aquí (v. 27) de Cristo comido por la fe, sino que se prepara la inteligencia de la única comida real que se explicará mejor en el v. 52 [588]; el pan es Cristo mismo como se ha de dar después bajo las especies sacramentales [589]: la Eucaristía [590].

Este tema, apuntado ya en el v. 27, se va desarrollando progresivamente en el discurso.

Así tenemos que desde el v. 26 al 33 no hay más que un pan de vida; en los v. 34-47 se concreta en el mismo Cristo; y, finalmente, en el resto del discurso, se dice que Cristo es el pan de vida *por su carne* [591].

Durand afirma que la progresión de una idea a otra se manifiesta en los versículos 32, 35, 54, 62 [592].

Este desarrollo progresivo se ve cortado por las interrupciones de los judíos; los cuales si desde un principio hubiesen creído, ya desde el v. 35 se hubiera hablado de la Eucaristía [593].

Dado que el discurso tiene un solo tema en desarrollo gradual, es necesario explicar las cláusulas, que pueden ofrecer alguna ambigüedad, averiguar por qué han surgido, y cuáles son sus relaciones con el tema principal, subordinándolas siempre a éste, como advierte el *P. Murillo* [594].

La principal dificultad contra la unidad está constituída por las locuciones, que se refieren a la fe. ¿Por qué se habla de ella del v. 29 al 47?

Si se habla de la fe en Cristo como comida y fuente de gracia, de un modo absoluto y sin relacionarla a ninguna otra cosa, tenemos un tema aparte del principal.

Pero si se trata de la fe teológica, en cuanto se relaciona con la Eucaristía, como condición necesaria para recibirla, el tema de la fe no deja de ser una digresión, todo lo importante que se quiera, pero subordinada siempre al tema principal [595]. Digresión

---

588., *Pesch*. T. 6, n. 579.
589. *Corluy*. P. 161.
590. *Mendive*. T. 5, p. 333.—*Perrone*. T. 3, p. 145, n. (a). *Sasse*. T. 1, p. 306. *Prat*. P. 389. *Sales*. P. 372.
591. Sales M., *Il Nuovo Testamento*. Torino. P. 372.
592. Durand A., *Evangile selon saint Jean*. Verbum salutis. (1927). P. 193.
593. Ancel A., *De oratoria progresione in orationibus Christi Domini*. (Verbum Domini. (1926) P. 277.
594. Murillo L., *S. Juan. Estudio crítico-exegético sobre el cuarto evangelio*. Barcelona 1908. T. 1, p. 289.
595. *Pesch*. T. 6, n. 580.—*Lercher*, t. 4, n. 311.

que tiene su origen en las constantes interrupciones de los judíos [596].

Casi todos o todos los teólogos modernos que defienden la unidad coinciden en afirmar que la fe se exige como condición [597]; como preparación necesaria [598]; que se distingue de la misma comida prometida como obra que la merece [599].

Así tenemos que la fe no es el manjar prometido, sino la disposición conveniente y aún necesaria para la comunión fructuosa [600].

Prat advierte que la expresión *comida espiritual por la fe* es susceptible de una explicación teológica correcta, pero que no es escriturara, ni obtendría la sanción de S. Juan [601].

Así se explican en nuestros días las locuciones sobre la fe.

Sasse afirma que "en todo el discurso, cuando Cristo habla de Sí mismo como pan de vida, quiere referirse a su carne, que realmente había de ser comida en la Eucaristía" [602]. Es decir, que aunque Cristo en estas expresiones, v. 35, 48, 51, afirma en sentido general que El es *pan de vida*, sin especificar la razón por la cual es pan de vida, ni el modo de comer este pan, es su intención referirlas al pan eucarístico.

La razón de entender de este modo tales expresiones se funda en que no pueden considerarse aisladas y sin relación con el resto del discurso, ni mucho menos en oposición con lo que después se dice, pues es lógico suponer que lo que se dice claramente en la última parte del discurso, sea una explicación, el desenvolvimiento pleno de los principios sentados en la primera parte.

Lo mismo viene a decir *Pesch* cuando afirma: "Concedemos ciertamente que si sólo tuviésemos la parte que va del v. 27 al 50, no podríamos probar por ella la promesa de la Eucaristía; pero, aparte esto, por lo mismo que es cierto que en el final del discurso Cristo habla de la Eucaristía, parece se ha de decir también que desde el principio mismo sobreentiende la Eucaristía cuando se llama *pan celestial*" [603].

596. *Ancel.* Verbum Domini (1926) p. 277.
597. *Corluy.* P. 159, 162.
598. *Ancel.* Verbum Domini (1926). 1. c.
599. *Prat.* T. 1, p. 389.
600. *Murillo, Billot, Sasse, Mendive, Perrone.* Obras citadas.
601. T. 1. p. 389.
602. T. 1, p. 306.
603. T. 6, n. 579.

El resumen, pues, de la exégesis moderna es el siguiente: a) El discurso íntegro tiene un solo tema principal, el pan eucarístico, del cual se habla ya en el v. 27, y siempre que se hace mención del *pan de vida*. b) Este tema no se expone en un principio de un modo claro y determinado, sino que se va desarrollando gradualmente con arreglo a un plan preestablecido y a las incidencias del diálogo con el auditorio, hasta llegar a su explanación completa. c) La comida que se promete en el v. 27 no es ni la fe en Cristo, ni la comida espiritual por la fe, pues ésta la exige Cristo como condición para merecer la participación en el *pan de vida*, y supuesta la fe, aún promete Cristo dar el pan que saciará.

Si estudiamos con detención los capítulos anteriores, en los que hemos examinado el pensamiento de los teólogos postridentinos acerca de esta cuestión, advertiremos que los principios que aquellos sentaban sobre la unidad son los mismos, que ahora se establecen. Así vemos que los teólogos del siglo diesiséis, por no citar los posteriores, admiten un solo tema en el discurso, como argumento general, al que se subordinan las demás locuciones [604]; exponen el desarrollo del discurso en términos parecidos a como hoy se determina esta gradación de ideas [605]; distinguen entre la fe y la comida prometida por Cristo [606].

Es cierto que existen diferencias entre los teólogos postridentinos y nuestros contemporáneos que podemos compendiar en los siguientes términos: a) En los teólogos modernos los términos usados se hacen más claros y toman forma definitiva. b) En el uso de los mismos hay más constancia. Los postridentinos suelen ser a veces obscuros, y tener poca constancia en sus afirmaciones, precisamente porque les dan un valor muy general Vease a Maldonado [607] y tantos otros. c) Hacen una exposición más completa del estado de la cuestión y de los diversos elementos, que juegan en la tesis unitaria.

Como se ve son mucho más importantes los puntos de coincidencia que los de divergencia.

Concluimos que la tesis que defiende la unidad de Jn. 6 se ex-

---

604. Véase *Torres, Toledo, Stapleton, Salmerón, Perera*, en las obras citadas de estos téologos.
605. *Stapleton, Salmerón, Brugense, Bernal.* Obras citadas antes.
606. *Torres, Toledo, Stapleton, Salmerón, Perera.* Obras citadas.
607. Véase la p. 79s. de este estudio.

ponía y defendía en el siglo dieciséis en los mismos términos substanciales, que es defendida hoy, siendo las diferencias pocas y en cosas accidentales.

5. Argumentos en favor de la unidad. Hemos de advertir que son pocos los teólogos, que aducen razones en defensa de la unidad. La mayor parte de los postridentinos, que hemos reseñado en capítulos anteriores, se limitan a manifestar su pensamiento sin detenerse a dar razones del mismo.

A continuación exponemos los argumentos dados por aquellos teólogos que la razonan, y su repercusión en nuestros días, para ver qué argumentos han prevalecido en los tratados teológicos de hoy, y cuáles han desaparecido. Esta comparación nos enseñará el valor, que a cada uno de ellos se ha dado en el transcurso de la historia.

Significación del v. 27. El primer argumento se funda en la significación de las palabras del v. 27 *hunc enim Pater signavit Deus.* Con ellas Cristo, después de ofrecer un pan de vida eterna, que El mismo dará, aduce la razón: enseñar que su carne sería comida de vida eterna porque estaba unida a la Divinidad.

Luego la comida que Cristo promete antes es la de su carne efectuada de un modo real y verdadero. Y por lo tanto ya en el v. 27 se habla de la carne de Cristo, que ha de ser dada en comida.

Torres hace hincapié en estas palabras; pero les da otro valor. Afirma que en ellas reside la prueba del poder de Cristo para prometer tal comida [608].

Presentan el argumento como lo acabamos de exponer, es decir, deduciendo de estas palabras el valor de la carne de Cristo para ser comida del alma por su unión con la Divinidad, *Toledo* [609] y *Stapleton* [610].

Sylveira da al vocablo *signavit* una significación muy distinta. Según él, con ella se da a entender que el Padre escondió a su Hijo bajo las sagradas especies para que solo por la fe se le pueda encontrar [611].

---

608. *Tract. de sanct. Euchar.* F. 26.
609. *In sacros. Jn. evang.* Col. 552.
610. *Antid. evang.* T. 2, p. 95.
611. *Comment. in textum evang.* P. 444.

Entre los modernos no hemos encontrado teólogo alguno, que haga uso de este argumento.

El argumento tiene un punto débil, y es el siguiente: ¿A quién se refiere el demostrativo *hunc*? Según Toledo, indica la humanidad de Cristo sellada por la Divinidad. Sylveira lo refiere a Cristo sellado por las especies sacramentales. No hay unanimidad de criterio en la interpretación de estas palabras. La de Toledo es una explicación aceptable, más natural y menos rebuscada que la de Sylveira.

Valor del v. 28. La segunda razón tiene como medio de prueba el valor que dan a sus palabras los judíos al preguntar a Cristo por las obras, que han de hacer para conseguir la comida prometida (v. 28), y al pedir una señal de la misión de Cristo, y oponerle el maná de Moysés, v. 30-31.

Al decir esto, los judíos hablaban de algo real, pedían algo real, y Cristo les respondió en este mismo sentido afirmando que El era el verdadero pan celestial.

Luego en estos versículos no se refiere Cristo a un pan figurado, sino a un pan real, su carne en la Eucaristía.

Este argumento lo usa *Salmerón*, como dijimos en la primera parte [612], aunque no en pro de la unidad.

Después solamente *Felipe Faber* hace resaltar la intención verdadera del auditorio y de Cristo en esta pregunta y respuesta [613]. Ningún otro teólogo posterior hace uso de esta razón.

Tanto este argumento como el anterior se encaminan no a probar directamente la unidad, sino a demostrar que en la primera parte, y en los primeros versículos se habla ya de una comida real, de la carne de Cristo. Pero con ellos también se prueba la unidad, al demotrarse que en la primera y en la segunda parte hay igualdad de tema.

La armonía del discurso. El primero y el único entre los postridentinos en presentar el argumento, que a continuación exponemos es *Eusebio Amort*.

Hace en primer lugar una paráfrasis del capítulo en sentido unitario. Después sienta el siguiente principio: En la interpretación de este lugar no se puede atender al sentido de cada versículo por separado, o al de un versículo con relación sólo al pró-

612. P. 56.
613. *Disput. theol.* L. 4, d. 10, q. 2, d. 34: p. 154

ximo inmediato. Es necesario atender a todo el discurso, pues existe propiedad en la significación uniforme en todos los versículos, y una ilación constante entre los mismos.

Los adversarios de la unidad tienen que admitir el paso de un tema a otro diverso por naturaleza, mientras que en la interpretación unitaria se guarda en todo el capítulo la misma propiedad de las palabras, que tienden a desenvolver un mismo tema.

Si tratamos de ver qué interpretación es la más probable por la naturaleza íntima del texto, la unitaria, que, lo explica mejor será la más adecuada [614].

Es decir, que *la claridad y elegancia del discurso piden la unidad.*

Esta misma razón la dan varios teólogos modernos. *Lercher* afirma que "supuesta la unidad, la composición del discurso aparece más armoniosa" [615].

Pesch dice que si en la segunda parte se han de referir a la Eucaristía las palabras "*Yo soy el pan bajado del Cielo*" (v. 51), la armonía y elegancia del discurso exigen que las palabras de la primera parte, "*El pan de Dios es el bajado del Cielo*" (v. 33), "*Yo soy el pan vivo*" (v. 41), signifiquen también la comida eucarística [616].

Esta misma razón la dan *Sasse* [617], *Perrone* [618] y *Boyer* [619].

Amort la expone en términos generales. Los modernos la explican y la hacen fácilmente comprensible con aplicaciones concretas al mismo capítulo. Todos, empero, fundan la fuerza del argumento en la necesidad de la unidad de Jn. 6, en una concepción armoniosa y en un desenvolvimiento lógico del discurso.

Los teólogos modernos dan otras razones importantes y de verdadera fuerza probativa; pero como nuestro objeto es estudiar solamente el pensamiento de los postridentinos, al no usar estos últimos aquellas razones, nosotros no las ponemos aquí.

Sólo hacemos una excepción con el siguiente argumento, fundado en la igualdad de los versículos 33, 48 y 59. En ellos se compara el pan, que Cristo promete, con el maná. Sabemos cier-

614. *Theol. ecclect.* T. 2, p. 363.
615. T. 4, n. 311.
616. T. 6, n. 579.
617. *Institut. theol.* T. 1, p. 306.
618. *Praelect. theol.* T. 3, p. 145, nota 1.
619. *De sermonis unit.* Verbum Domini (1922) p. 49.

tamente por el contexto inmediato anterior, que en el v. 59 se entiende por dicho pan la Eucaristía. Luego en los otros dos versículos se entiende lo mismo, pues no es lógico que en un mismo discurso se establezcan tres comparaciones de un modo semejante y entre dos términos, que siempre son los mismos y en dos de estas comparaciones, uno de los términos tenga una significación, y en la tercera, otra muy distinta. Luego, si en las tres comparaciones el pan de vida comparado con el maná es una misma cosa, tenemos un tema único para todo el discurso.

En substancia lo suelen exponer así *Bover* [620], *Lercher* [621], *Murillo* [622] y *Perrone* [623].

De los teólogos postridentinos *Toledo* [624], *Stapleton* [625], y *Gordon* [626] presentan el mismo argumento, aunque no para defender la unidad, sino solamente el sentido real. No obstante esto, se insinúa algo en favor de la unidad, al concluir que en todos estos versículos se habla de un mismo pan eucarístico.

De todos los argumentos los dos últimos son los mejores. Tienden directamente a demostrar la existencia de un solo tema, y se apoyan en la naturaleza misma de todo el discurso en general.

6. Teólogos postridentinos no unitarios.

Al estudiar los teólogos, que no admitieron la unidad, los distribuímos en varios grupos, para que resalte con más claridad la aportación de cada uno.

Aunque todos coinciden en dividir el discurso de Cristo en dos partes (v. 26-52; 52-59), y señalar temas distintos a cada una de ellas, hay alguna variedad en la expresión de este pensamiento, según la importancia que cada cual le concede.

Aun en el alcance y significación de los mismos temas, *pan espiritual*, *pan eucarístico*, existe diversidad de pareceres, pues unos los entienden en un sentido vago, y sobre todo no precisan con claridad el valor que conceden al primero; otros parece admiten cierta relación o mútuo complemento entre ambos temas.

620. P. 50.
621. *Institut. theolog.* T. 4, n. 311.
622. *S. Juan. Estudio.* T. 1, p. 288.
623. *Praelect. theol.* T. 3, p. 141, nota 1.
624. *In sacros. Jn. evang.* Col. 195.
625. *Antid. evang.* T. 2, p. 108.
626. *Nov. Test. lat. et graec.* T. 3, p. 255.

A continuación exponemos estos distintos modos de concebir la totalidad del cap. 6.° de S. Juan, reduciendo los grupos lo más posible, para evitar repeticiones, dada la gran cantidad de autores.

Los que prescinden de la unidad. Un gran número de teólogos dejan en absoluto de tocar siquiera sea en la más ligera alusión la cuestión unitaria [627]. Muchos se limitan a citar versículos de Jn. 6, para probar diversas proposiciones sobre la Eucaristía, y ni aún se detienen a demostrar su sentido real, como hemos visto en la primera parte.

Otros, aunque prueben su sentencia no aluden a los versículos que preceden al 52, limitándose a tratar la segunda parte del discurso [628].

Nada, pues, nos dicen acerca de la cuestión que estudiamos.

Los que suponen la no unidad. El segundo grupo está formado por aquellos teólogos, que, al plantear el estado de la cuestión sobre el sentido literal advierten que no se pregunta si se habla de la Eucaristía en todo el capítulo, cosa que dan como cierta [629] y en su exégesis se limitan al v. 52 siguientes [630].

Suárez plantea la cuestión en términos parecidos, y atiende sólo a demostrar el sentido real de los v. 52-59 [631].

Ochogavia [632], *Macracio* [633] y *Compton* [634] afirman simplemente que se habla de la Eucaristía desde el v. 52 en adelante, y no aluden al contenido de la primera parte.

Los teólogos que estudian todo el capítulo. Otros teólogos son más explícitos, y tratan del contenido doctrinal ya de todo el discurso, ya de todo el capítulo, haciendo diversas divisiones del mismo.

Entre estos, los menos extensos sólo afirman que en la prime-

---

627. De los teólogos postridentinos que hemos estudiado, unos 180, cerca de 85 nada dicen de esta cuestión. Véase a *Cabezudo, Pensancio, Rubeis, Sylvio, Ripalda, Pérez, Svario, Ponce, Cornejo.* Obras citadas.

628. Véanse las p. 33 a 45.

629. "Non est controversia an in toto cap. (Jn. 6) agatur de Eucharistia, constat enim non ita esse". Belarmino. *Disput. de controversi* T. 2, p. 213.

630. "Solum igitur quaestio est de illis verbis, v. 52, et de sequentibus fere ad finem capitis". Belarmino. L. c.

631. *Comment. et disput.* Q. 75, a. 1, d. 46, s. 2; t. 3, p. 631.

632. Ochogavia P., *Breves tractatus universam doctrinam sacramentorum Ecclesiae tam in genere quam in specie comprehendentes.* Salmanticae 1610. P. 329.

633. *Disput. in Summam.* T. 3, p. 285.

634. *Cursus theol.* T. 2, p. 416, 462, 467.

ra parte del discurso (v. 26-52) se habla o de la comida espiritual por la fe [635], o de la unión moral con Cristo, Cuerpo místico [636].

Algunos se extienden más, y dividen el discurso de Cristo en las dos partes tantas veces indicadas. En la primera afirman que se habla de la comida espiritual de Cristo por la fe, de la fe en su Divinidad, y en la segunda, de la Eucaristía [637].

Los que estudian todo el capítulo sexto, lo dividen en tres partes. En la primera (v. 1-26) se habla del pan material, es decir, de la milagrosa multiplicación de los panes obrada por Jesús el día anterior al de su discurso a los cafarnaítas. La segunda (v. 26-52), de la comida espiritual por la fe, en su sentido restringido. En la tercera (v. 52 al fin), del pan eucarístico y su comida real [638].

Expresamente afirman que entre una y otra parte del discurso se da una transición de unas ideas a otras, es decir, de la comida espiritual a la comida real y sacramental, algunos teólogos como *Bartolomé de Ledesma* [639], *Amigo* [640], *Gonet* [641] y los *Salmanticenses* [642].

Todos los que admiten diversidad de temas, necesariamente han de admitir esta transición; si hacemos hincapié en los teólogos citados últimamente, es porque en ellos la hemos visto indicada taxativamente.

Vázquez adopta también la sentencia no unitaria y da dos argumentos en su defensa, cosa que ninguno otro hace. Apela a la autoridad de los Santos Padres y de los Concilios. Según él, ninguno de los Santos Padres y Concilios, que se citan en defensa del sentido real, refieren a la Eucaristía los versos anteriores al 52 y cita en confirmación varios textos de SS. Padres [643].

---

635. *Menoquio*. T. 2, p. 94.—*Lamy*. P. 293.—*Harduin*. p. 279.—*Weitenauer*. p. 394.
636. *Alejandro N., Expost. litt.* T. 2, p. 402.
637. *Sá*, p. 448.—*Barrado*, t. 2. p. 641.—*Tanner*, t. 4, co. 1094.—*Tirino*, t. 3, p. 182.—*Granado*, t. 2. p. 827. *Juan de Sto. Tomás*, t. 9, p. 459.—*Platelio*, t. 6, p. 212. *Calmet*, p. 698.
638. *Beaux-Amis*, t. 2, f. 317.—*Becano. Manuale controv.* p. 186. *Opusc. theol.* p. 85.—*Simmonet*, t. 3, p. 217.—*Tournely*, t. 8, p. 19.—*Billuart*, t. 9, p. 45. *Concina*, t. 8, p. 260.—*Charmes*, p. 162.
639. *Summarium*. Col. 309, 10.
640. *Cursus theol.* T. 3, p. 127.
641. *Clyp. theol. thomsit.* T. 5, p. 116.
642. *Cursus theol.* T. 23, p. 7.
643. *Comment. ac disput.* P. 136.

Esta afirmación de *Vázquez* no se puede hacer en un sentido tan universal como él la hace, pues ya hemos visto en capítulos anteriores que *Toledo*, *Stapleton* y otros teólogos afirman que S. Cirilo Alejandrino, Teofilacto y S. Agustín sostuvieron que en el v. 27 se habla del mismo pan que en el v. 52, y aluden aquí con mayor o menor claridad al pan eucarístico [644].

El segundo argumento lo toma Vázquez del contexto. El primer tropiezo o escándalo de los judíos (v. 41) es por el origen humano de Cristo. No se escandalizan en un principio de la Eucaristía; luego es claro que en la primera parte no se trata de ella [645]. Esto se confirma por la segunda murmuración (v. 53), pues de no entender los judíos que entonces (v. 52) se les proponía otra comida distinta, hubiesen murmurado en el mismo sentido que lo hicieron la primera vez. Luego las distintas murmuraciones demuestran la existencia de distintos temas en el discurso del Señor [646].

Esta segunda razón, muy sutil, lo mismo que la primera tiene su punto débil. No se puede afirmar que los judíos murmuraran la vez primera de todo lo dicho desde el principio mismo del discurso, pues más conforme con la verdad parece que murmuraron sólo de lo afirmado por Cristo en los versículos inmediatamente anteriores (v. 35-40) al decir que El era el pan bajado del Cielo. En este caso, más conforme con el contexto, el argumento de Vázquez pierde todo su valor.

Gaspar Hurtado sigue a *Vázquez* en estas apreciaciones y argumentos, calificándolos de muy buenos [647].

Concluyamos con esta triple observación sobre la tesis antiunitaria. a) Todos sus defensores coinciden en señalar en el discurso diversos temas con carácter de principales e intentados directamente por Cristo. b) Muchos admiten en dichos temas cierta relación entre sí, pues se habla del pan material, para preparar al auditorio, y de él pasar a tratar del pan espiritual comido por la fe, y de éste con el mismo fin respecto del pan eucarístico, prometido en la última parte.

De este modo se puede decir que admiten cierta gradación en

644. Véase p. 75-77 de este estudio.
645. *Comment. ac disput.* p. 137.
646. P. 138.
647. *Tract. de sacram. et censur.* T. 2, p. 130.

la exposición de los distintos temas, y hasta cierta unidad en el sentido más amplio de este concepto [648].

c) La posición anti-unitaria decae visiblemente en nuestros días. En confirmación de esta conclusión pueden citarse los teólogos y exégetas modernos, que estudiamos en el párrafo quinto [649].

Se puede decir que casi la totalidad de los teólogos de hoy defienden el sentido eucarístico de todo el capítulo sexto del evangelio de S. Juan [650]. Entre los antiguos sólo Vázquez *combate* la unidad con razones. La generalidad o prescinde de ella o la supone simplemente.

7. Conclusiones sobre la unidad.

En el siglo dieciséis aparecen cuatro grandes defensores de la unidad de Jn. 6, *Torres*, *Toledo*, *Stapleton* y *Salmerón*. Breve el primero, pues su obra no es un comentario, sino un tratado de Eucaristía, pero de ideas claras y firmes tanto sobre el v. 27 como sobre el v. 35.

Extensos, claros y de mucho vigor en sus expresiones, Toledo y Stapleton. Decididos defensores de la tesis unitaria.

No tan claro Salmerón y difícil de entender, como hemos advertido al estudiarlo.

De *Ponet*, *Delfino* y *Enríquez* sólo se puede entrever su pensamiento en párrafos sueltos y no muy precisos.

De *Maldonado* nada añadimos a lo dicho cuando hemos tratodo de él: su posición es algo ambigua.

De los posteriores al siglo dieciséis el *Brugense* y *Escobar* precisan su pensamiento en sentido unitario.

El que *Faber* y *Gordon* apliquen a la Eucaristía solamente desde el v. 32 no quiere decir que no entendieran en sentido eucarístico los versículos anteriores.

En *Perera* sólo cabe la explicación dada cuando lo estudiamos [651].

Bernal y *Velázquez* son claros en sus expresiones, y no se les puede pedir mayor extensión en las mismas, pues sus obras no

---

648. Véanse los teólogos citados y se advertirá en muchos lo que decimos.
649. P. 91 de nuestro estudio.
650. De los teólogos modernos estudiados, unos veinticinco, sólo encontramos las siguientes disidencias en favor de la no unidad. *Hugon*, t. 4, p. 205.—*Franzelin*, p. 16, 17.—*Knabenbauer*, p. 236, 245. *Hurter* prescinde de la cuestión.
651. Nos parece más probable que defiende o supone la unidad.

son comentarios a los Evangelios, sino tratados teológicos de Sacramentos, en los que esta cuestión ocupa un lugar secundario.

A última hora destacan como partidarios de la unidad *Alápide*, *Sylveira* y *Amort*. Presentan su pensamiento sin titubeos, y siguen una línea determinada al explicar este lugar de la Escritura.

Pichler, aunque breve, es muy seguro en su sentencia.

Du Hamel y *Sinri* son partidarios de la unidad, pues así lo afirman ellos o lo dan a entender. Pero se les nota cierta indecisión, sobre todo al señalar el sentido del v. 27. Menos precisos aún son *Erhard* y *Bononia*.

Este es el juicio que nos merecen los teólogos unitarios.

Sobre los demás teólogos postridentinos, que defendieron la tesis real un gran número de ellos no tocó la cuestión unitaria. Bien es verdad, que estos teólogos vienen a ser, con raras excepciones, de escasa importancia, en la teología y en la exégesis de San Juan.

El número de los no unitarios es considerable, pero observamos que muchos no tratan la cuestión extensamente, por ser su objeto demostrar sólo el sentido real de la última parte (v. 52-59), que más directamente está relacionada con las distintas proposiciones sobre la Eucaristía. El único que razona su tesis es Vázquez.

En cambio, los teólogos partidarios de la unidad demuestran que para llegar a esta conclusión, han calado en toda su profundidad las entrañas mismas de las distintas cuestiones.

En efecto, la cuestión unitaria es una secuela necesaria de la interpretación real. La tesis real necesita apoyarse en la concepción unitaria del discurso de Cristo, para encontrar en ella una defensa más eficaz de sí misma, y una explicación completa y perfecta de todo el discurso.

Los teólogos unitarios son pocos en número comparados con los contrarios a la unidad, pero son precisamente los que más a fondo han estudiado el capítulo sexto del Evangelio de S. Juan. Basta recordar a *Toledo*, *Stapleton*, *Salmerón*, *Escobar*, *Álápide*, etc.

La mayor parte son comentaristas de la Sagrada Escritura que han visto todas las consecuencias, a que se puede llegar en una u otra posición, y han adoptado la unitaria como la más lógica y práctica en el campo realista.

Los teólogos no unitarios, aunque más prácticos en sus tratados teológico-sacramentales, pues utilizan sólo aquellas partes de Jn. 6, directamente relacionadas con las cuestiones eucarísticas, sin embargo son los menos completos y profundos en exégesis.

La sentencia unitaria se presenta en el siglo dieciséis con tanto vigor como en los teólogos modernos en lo que a sus puntos esenciales toca. No hay tanta claridad en el valor y significación de los términos; pero los principios son los mismos: Significación eucarística del v. 27 y del *pan de vida* en los versículos en que aparece esta locución; distinción entre la fe, obra del hombre, y el pan prometido por Cristo; desarrollo gradual de este principio.

La sentencia unitaria se mantiene en los tiempos postridentinos hasta nuestros días, en los que toma una importancia suma. Como hemos dicho, la defienden hoy la mayor parte de los teólogos. Estos tienen la ventaja de conocer los estudios anteriores, y presentar ya en el mismo planteamiento de la cuestión una sistematización, que da mayor claridad y concisión a los términos y locuciones usadas en Jn. 6. Dan a estas locuciones la amplitud necesaria, y plantean las cuestiones previas, que son imprescindibles, para llegar a una solución cierta, o de la mayor probabilidad posible en lo referente a la unidad [652].

En cuanto a los argumentos, hemos visto que ya en el siglo dieciséis *Toledo*, *Stapleton* y *Salmerón*, presentan algunos de cierto valor; pero la mayor parte de los unitarios se limita a exponer su pensamiento sin aducir razones.

Hoy se dan argumentos de mucha fuerza, y completamente acabados en su forma y amplitud [653].

Esta abundancia y perfección en los argumentos de hoy, como la perfección en la exposición de la tesis unitaria, demuestran que esta ha llegado en nuestros días a su madurez, y se ha consolidado definitivamente.

La concepción no unitaria de Jn. 6, aunque favorecida por un número muy grande de adeptos, podríamos decir que ha tenido una vida lánguida, por la monotonía sostenida desde Trento a

652. P. 91.

653. Véanse los argumentos que traen *Lercher*, *Pesch*, *Corluy*, *Bover* Obras citadas.

nuestros días en su exposición, y por la poca importancia que sus mismos partidarios le han concedido, pues ni le han buscado un fundamento sólido, ni aducen argumentos en su favor, si exceptuamos los dos que formula Vázquez, y que no tienen gran aceptación, pues sólo encuentran un seguidor, Hurtado, entre el gran número de teólogos no unitarios.

Por último, la posición no unitaria encuentra en nuestros días pocos partidarios, como vimos antes [654].

IV.—PRINCIPALES DIFICULTADES EN LA INTERPRETACION REAL DE JN. 6

1. Jn. 6, 54 y la necesidad de la Eucaristía. Estudiadas las dos cuestiones de mayor importancia, que constituyen el eje de la controversia exegética acerca del capítulo sexto del evangelio de S. Juan, sólo nos quedan por estudiar las principales dificultades, que surgen en la interpretación real y sacramental de este lugar.

Estas dificultades son dos. Una, la necesidad de medio o de precepto de la comunión sacramental. Otra, la necesidad de la comunión sacramental bajo las dos especies.

Una y otra tienen su fundamento bíblico en la significación y valor de las palabras de Jn. 6, 54: "*Si no comiéreis la carne del Hijo del hombre y bebiéreis su sangre, no tendréis vida en vosotros*".

Nuestro estudio tiene por objeto ver cómo los teólogos postridentinos han reaccionado ante estas dificultades, y qué soluciones les han encontrado.

Supuesto el sentido real y sacramental del discurso de Cristo en Jn. 6, ¿de qué naturaleza es la necesidad de la comida sacramental expresada con las palabras del v. 54?

A esta pregunta, que encierra en sí el estado de la cuestión, se puede responder de diversos modos. Afirmando que estas palabras imponen *necesidad de medio* de comulgar *realmente* para recibir la primera gracia; sólo *necesidad de medio* de comulgar *en deseo* para *recibir* o sólo *para conservar* la gracia; sólo *necesidad de precepto*.

654. P. 102.

Si se admite que las palabras del v. 54 imponen *necesidad de medio* en uno cualquiera de los dos primeros casos, y con referencia a la comunión sacramental, surge la dificultad de que los párvulos se verían obligados a un precepto, que no pueden cumplir, y además, recibido el Bautismo, aún sería necesaria la comunión sacramental para salvarse.

Si se admite que Jn. 6, 54 impone sólo *necesidad de precepto*, ¿cómo se compagina esto con la identidad de expresión que hay en Jn. 6, 54 y 3, 5? Si este último lugar expresa necesidad de medio, ¿por qué Jn. 6, 54 expresan necesidad de precepto?

Este es el problema que vamos a ver cómo resuelven los teólogos realistas postridentinos. Antes de entrar en materia hemos de advertir que los teólogos espiritualistas no admiten que la necesidad de precepto se siga de las palabras de Jn. 6, 54.

¿Qué responden los teólogos realistas? Hay variedad en las respuestas; pero las reduciremos a tres grupos, para evitar confusiones.

Necesidad de medio in re. De los postridentinos sólo hemos visto que un teólogo afirme ser la Eucaristía necesaria simplemente, y este teólogo es *Passerini de Sextula* [655]. Rechaza que Jn. 6, 54 imponga sólo necesidad de precepto, y que la partícula *nisi* sea indiferente para expresar necesidad de medio o de precepto. Afirma que la Eucaristía es simplemente necesaria, aunque no del mismo modo que el bautismo, pus no es necesaria siempre y a cada uno [656].

A mi parecer Passerini debe entender por *simplemente necesaria* la necesidad de *medio in re*, aunque no está claro su pensamiento.

Necesidad de medio in voto. Afirman que la Eucaristía es necesaria como medio para recibir la primera gracia, pero no en realidad, sino sólo en voto explícito para los adultos, e implícito para los párvulos, varios teólogos [657].

Algunos de estos tienen sentencias particulares en esta materia.

Cornejo rechaza que de Jn. 6, 54 sólo se deduzca necesidad

655. *Pedro M. Passerino.* Italiano. M. 1677. (Hurter 4, 241).
656. *Comment. in tertiam partem.* P. 31.
657. *Pérez, Hurtado, Cornejo, Toledo, Salmerón, Araujo, Gabriel de S. Vicente, Granvosca, Billuart, Amort, Bartolomé de Ledesma, Delfino, Pesancio, Jucnin.* Obras citadas.

de precepto, y afirma que contra este aserto está la misma naturaleza del discurso, pues Cristo no dice que comer la Eucaristía sea necesario porque así lo manda El, sino por la naturaleza de la comida, según se expone en los v. 56, 57 [658].

Gabriel de S. Vicente prueba que la Eucaristía es necesaria en voto, porque las palabras del v. 54 son generales, afectan a todos, y, al no poder los niños cumplirlas recibiendo la Eucaristía realmente, las han de cumplir todos por lo menos en voto [659].

Martínez de Prado dice que este deseo de la Eucaristía no es necesario con relación a la comida sacramental, sino sólo a la comida mística, que se reduce al voto implícito de la sacramental [660].

Granvosca, siguiendo la sentencia de *Cienfuegos* [661], dice que la necesidad no es para obtener la vida de la gracia, "sino la vida substancial del alma de Cristo íntimamente unida al que comulga aún destruídas las especies sacramentales" [662].

Bartolomé de Ledesma advierte que el voto del Sacramento es preparación y lleva a la comida real [663].

Toledo, Salmerón y *San Ligorio* explican que el voto implícito de comulgar, que se afirma de los párvulos, no es necesario se formule en el bautismo con ceremonias especiales, sino que "la Iglesia, que en cierto modo los lleva en el vientre, come la Eucaristía por el corazón y la boca de los adultos y de los sacerdotes" [664], es decir, los párvulos comulgan por su unión con el Cuerpo místico [665]", por voluntad implícita de la Iglesia [666].

Necesidad de precepto. La mayor parte de los teólogos afirman que en Jn. 6, 54 sólo se expresa la necesidad de precepto [667].

---

658. *De sacram. Euchar.* T. 2, p. 305.
659. *Tract. de sacrament.* T. 2, p. 162, 63.
660. Martínez de Prado, J. *De Eucharistiae sanctissimo sacramento.* Complut 1662. P. 581.
661. Cienfuegos, A. *Vita abscondita.* Romae 1728. P. 573 y ss.
662. *Christus hospes.* P. 128.
663. *Summarium.* Col. 259.
664. Salmerón. *Comment. in evang.* T. 23, p. 200.
665. Toledo. *In evan. Jo.* Col. 607.
666. Ligorio A., *Theologia moralis.* Barcelona 1858. T. 2, p. 168.
667. *Orando, Valencia, Stapleton, Maldonado, Pedro de Ledesma, Cabezudo, Perera, Rubeis, Vázquez, Ochogavia, Arcud, Villalobos, Bonacina, Diana, Gordon, Macracio, Granados, Amigo, Caspense, Basseo, Juan de Sto. Tomás, Bernal; Lugo, Ponce, Arriaga, Henao, Compton, Gonet, Macedo, Delgadillo, Alapide; Gavardi, Dupasquier, Henno, Marín, Simmonet, Sylveira, Mayr, Bononia, Casto, Boranga.* Obras citadas.

Ovando añade que este lugar prueba más eficazmente el precepto divino de la comunión sacramental que Luc. 22 [668].

Jn. 6, 54 *y Jn.* 3, 5. A la dificultad que nace de la comparación entre Jn. 6, 54 y Jn. 3, 5 los teólogos que niegan la necesidad de medio para la Eucaristía suelen dar las siguientes soluciones:

1.ª) La partícula *nisi* es indiferente para expresar necesidad de medio o necesidad de precepto, y se ha de deducir esto, bien de la materia a que se refiere [669], bien de la intención institutiva [670].

Pesancio dice que Jn. 3, 5 no exige acción alguna en el que recibe el Bautismo, sino sólo mera recepción, lo cual es hacedero a los párvulos, mientras que Jn. 6-54, exige acción propia en el que comulga espiritual o sacramentalmente, de lo cual los párvulos son incapaces por defecto del uso de razón [671].

Billuart nota que las palabras usadas en estos lugares no son enteramente iguales, pues en Jn. 3, 5 se dice "*Nisi quis*", refiriéndose a todos. Y en Jn. 6, 54 "*Nisi manducaveritis*", dirigiéndose a los presentes que le podían entender, y a los adultos [672].

Tanner afirma que las palabras tal como se usan en Jn. 6, 54 indican necesidad de precepto, pues se dicen a los adultos asistentes y preceptúan una acción [673].

Martínez de Prado, añade que, siendo las palabras del precepto indiferentes, para averiguar por la materia qué es lo que preceptúa, es necesario recurrir al sentir de la Iglesia, y ésta nunca entendió ser la Eucaristía medio necesario para la salvación [674].

Nuño Cabezudo enseña que la diferencia entre las palabras usadas en estos lugares está en que el Bautismo, en la vida espiritual es principio en la ejecución, y por lo tanto es necesario a modo de causa eficiente; y la Eucaristía es consumación y fin de la vida cristiana, y sólo es necesaria intencionalmente como fin;

---

668. *Breviloquium in Quartum Lib. Sent.* P. 218.

669. VÁZQUEZ, *Comment. ac disput.* T. 3, p. 34. DICASTILLO, *De sacrament. disput.* T. 1, p. 36?. MAERACIO, *Disput. in Sum. theol.* T. 3, p. 267. GRANADOS, *Comment. in tert. part.* T. 2, p. 792. CASIENSE, *Curs. theol.* T. 2, p. 433. DUPASQUIER, *Summa theol. schol.* T. 7, p. 346.

670. BONACINA, *Theol. moral.* T. 1, p. 50. ARRIAGA, *Disput. theol.* T. 7, p. 298.

671. *Brevis comment. ac disput.* P. 880.

672. *Curs. theol.* T. 9, p. 62.

673. *Theol. schol.* T. 4, col. 1007.

674. *De Euchar. sanct. sacrament.* P. 44, 45.

luego la recepción del Bautismo es medio necesario, la de la Eucaristía, no [675].

Juan de Sto. Tomás encuentra esta diferencia: En Jn. 6, 54 Cristo se dirige a los que ya tienen vida espiritual; luego sólo les impone el precepto de conservarla [676].

Henao deduce la diferencia de la intención de Cristo, al pronunciar estas palabras, de lo dicho y de las circunstancias que concurren; en Jn. 3, 5 Cristo se dirige a todos dando un precepto general; en Jn. 6, 54, sólo se dirige a los oyentes [677].

Macedo dice que en Jn. 3, 5 no se preceptúa acción voluntaria y se dirige sólo a los oyentes [678].

Coninck afirma que Jn. 6, 54 no es tan absoluto y universal como Jn. 3, 5 [679].

Estas son las principales soluciones dadas por los postridentinos a esta primera dificultad.

Se suelen dar otras, pues algunos teólogos contestan que el lugar controvertido, v. 54, se puede entender o de la comida espiritual, unión mística, o de la comida real y eucarística [680]. Pero con esta respuesta no se soluciona la dificultad, sino más bien se elude.

La mayor parte de los teólogos se deciden, como hemos visto, por la sola necesidad de precepto divino.

Entre los teólogos modernos ha prevalecido esta última sentencia, y casi todos sostienen que en el lugar citado sólo se habla de la necesidad de precepto [681]. Algunos otros añaden que puede considerarse la Eucaristía como moralmente necesaria para perseverar en la gracia [682].

2. Jn. 6, 54 y la doble comunión. Esta segunda dificultad ha tenido más resonancia que la anterior, pues ha sido un arma de agitación y lucha contra la Iglesia en manos de los herejes.

---

675. *Comment. et disput.* P. 555.
676. *Curs. theol.* T. 9, p. 411.
677. *De Euchar. sacrament. vener.* P. 25, 26.
678. *De clavibus Petri.* P. 308, 309.
679. Coninck A., *Commentarii ac disputationes in universam doctrinam D. Thomae de sacramentis et censuris.* Antveroiae 1616. P. 158.
680. Gormaz, *Cursus theol.* T. 2, p. 543. Alejandro, N. *Theol. dogm.* T. 1, p. 158. *Franzelin, Billot, Tepe, Sasse, Mendive, Mazzella, Hurter, Perrone, Lercher, Pesch, Hugon.* Obras citadas.
682. Billot, *De Ecclesiae sacrament.* T. 11, p. 301. Hurter, *Theol. special.* T. 3, p. 373.

Aunque ya en la introducción [683] expusimos su fundamento lo volvemos a tratar con mayor amplitud, para entender las soluciones postridentinas.

En el v. 54 se manda beber la sangre de Cristo en los mismos términos conminatorios, en que se preceptúa la comida de la carne. Luego tan necesario es por precepto divino sumir la sangre bajo la especie de vino, como comer la carne en la de pan. Es decir, en Jn. 6, 54 se preceptúa el uso de las dos especies a todos, aún a los laicos.

De aquí los herejes deducen dos acusaciones gravísimas contra la Iglesia, afirmando que falta a un precepto divino y que defrauda a los laicos el fruto de la comida sacramental [684].

De antiguo en algunas iglesias se acostumbraba comulgar a los fieles bajo las dos especies. Aunque esta costumbre se conserva en la Iglesia griega, va perdiéndose poco a poco entre los católicos [685].

A fines del siglo catorce ciertos partidarios de Juan Hus en Bohemia, bajo la inspiración de Jacobello, exigen de Roma la comunión bajo las dos especies. Sin oir a Roma se predica en Bohemia esta doctrina, y se practica sin más.

El concilio de Costanza en su sesión trece condena el día 15 de junio de 1415 esta práctica [686]; pero ni el rey Wenceslao, ni el arzobispo de Praga pudieron hacer observar el decreto.

Hus, ya en la prisión, se pone positivamente al lado de los calixtinos [687].

Desde esta fecha hasta el año 1471, en que Paulo II excomuiga a un sucesor de Wenceslao, duran las luchas enconadas entre la Iglesia y los calixtinos o utraquistas [688].

En 1526 los Bohemios saludan alborozados la aparición de Lutero, como la realización de una profecía de Juan Hus. Aunque al principio no sienten grandes simpatías por las doctrinas luteranas, bien pronto, en 1542, firman un pacto de unión con Lutero y caen bajo su influencia [689].

---

683. P. 8s.
684. BECANO, *Opuscula*. L. 2, c. 6; p. 81.
685. DTC tom. 3, co. 552.
686. Dz. 626.
687. DTC tom. 2. col. 1364.
688. DTC tom. 2, col. 1367.
689. DTC tom. 2, col. 936.

En 1627 empiezan a desaparecer mezclados con los reformadores. En 1910 aún quedaban en la provincia de Possen restos de esta secta, formando cinco comunidades y una diócesis [690].

Su doctrina evoluciona gradualmente. Al principio y fundados en Jn. 6, 64, se limitan a exigir la doble comunión, sin hacer declaración alguna sobre el modo de la real presencia de Cristo en la Eucaristía. En 1468 declaran que se atienen a la letra del Evangelio y de S. Pablo. Dos años después confiesan la presencia real, pero no admiten la doctrina de la Iglesia sobre la transubstanciación. Y, finalmente, un siglo más tarde uno de sus jefes, Lukach, declara que la presencia de Cristo en la Eucaristía es sólo una figura. Después esta doctrina sufre cada vez la influencia luterana [691].

La condenación de los utraquistas en Constanza, fué aprobada por el Papa Martín V, y por Eugenio IV [692]. El mismo Martín V en su bula "Inter cunctas", del 22 de Febrero de 1418, exige a los Husitas si creen que ha de ser observada la decisión de Constanza acerca de la comunión de los laicos en una sola especie [693].

Los pseudos-reformadores favorecen la pretensión husita, pero rechazan que su fundamento bíblico esté en Jn. 6, 54, pues niegan el sentido real de este lugar. Le buscan base a la doble comunión en otros lugares de la Escritura (Luc. 22, 19, Mat. 26, 27) [694].

El concilio de Trento vuelve a condenar esta doctrina en los cánones 1, 2, 3 de la sesión 21.ª [695], después de refutar el fundamento bíblico de los Husitas [696].

En estos cánones se establecen tres principios: a) Que no es necesario ni con necesidad de medio, ni por precepto divino, que todos y cada uno de los fieles comulguen bajo las dos especies. b) Que la Iglesia no erró, cuando movida por justas causas mandó que los laicos y los clérigos, que no celebran, comulgasen en

690. DTC tom. 2, col. 937.
691. DTC tom. 2, col. 939.
692. DTC tom. 3, col. 566.
693. Dz. 668.
694. Becano. *Manuale controversiarum*. P. 160.
695. Dz. 934, 935, 936.
696. Dz. 930.

una sola especie. c) Que Cristo entero se contiene y es comido en la especie de pan.

En el capítulo doctrinal se demuestra que la pretensión husita no puede fundarse en Jn. 6, 54, porque en otros versículos de este capítulo se prometen los mismos efectos a una sola especie [697].

Planteada así la cuestión, cabe preguntar cuál fué la reacción de los teólogos católicos antes y después de las resoluciones adoptadas en Constanza y Trento.

Los teólogos católicos, el *Waldense* [698], *Biel* [699] y *Torquemada* [700], contestan a los Husitas, diciendo que en Jn. 6, 54 no se habla de la comida sacramental, sino sólo de la comida espiritual de Cristo por la fe; pero los dos primeros restringen esta interpretación al v. 54, pues el resto del discurso lo entienden en sentido real [701]. El Waldense da aún otras soluciones de las que suelen ser aducidas por los teólogos realistas [702].

De aquí arranca la efímera reacción católica en favor del sentido espiritual. Al aparecer los protestantes, se verificó un cambio profundo pues, al negar los partidarios de Lutero los dogmas fundamentales eucarísticos y el sentido real de Jn. 6 nace un peligro mayor que el de los Husitas contra la doctrina católica sobre la Eucaristía. Se impone entre los sabios católicos no desaprovechar ningún argumento en favor de la presencia real.

Poco antes del Concilio de Trento los teólogos vuelven a defender la tesis realista del capítulo VI de San Juan contra los Protestantes [703]; y buscan solución a la dificultad husita sin salir del campo realista [704]

En el concilio de Trento se defiende con todo vigor la tesis real [705], y se apuntan ya algunas de las soluciones, que después

---

697. Jn. 6, 52, 59.
698. *De sacrament.* Cap. 91, col. 538.
699. *Sacri canonis Missae.* Lec. 84, f. 216.
700. *Gratiani decret.* T. 1, p. 271.
701. Véase la p. 18 de este estudio.
702. Cap. 92, col. 540.
703. Soto D., *Commentariorum in quartum sententiarum tomus primus* 1557 T. 1. p. 420. Salmanticae. Altenstaig J., *Lexicon theologicum.* Lugduni 1580. Letra E 197.—Tatareto P. *Lucidissima commentaria.* Venetiis 1607. P. 100.—Castro A., de, *Adversus omnes haereses.* Matriti 1774. P. 193, 195.—Vigerio J., *Ad naturalem et chistianam philosophiam...* Parisiis 1550. F. 166, 168.—Madrid C., *De frequenti usu sanctissimi Eucharistiae sacramenti libellus.* Romae 1557. F. 40.
704. Soto. t. 1, p. 557.—Vigerio, f. 164. Castro, p. 214.
705. Véase la p. 21 de este estudio.

han de ser usadas constantemente por los teólogos posteriores [706].

Por esto veamos ahora en la posición adoptada por los teólogos postridentinos el influjo que ejerció en ellos el Concilio de Trento [707].

La solución primera y más sencilla, que en realidad no es solución, se limita a afirmar que en favor de la doble comunión no hay precepto divino ni eclesiástico [708]. Los teólogos que así hablan se creen respaldados por Cayetano [709].

El precepto no se refiere al modo de comer. Una solución de las más probables y muy aceptada por los teólogos es la siguiente: Admite que en Jn. 6, 54 se da un precepto; que versa sobre la cosa en sí no sobre el modo. Cristo manda recibir su carne y sangre, en las especies sacramentales, pero nada dice acerca del modo de recibirle.

Por otra parte tenemos que la sangre se contiene por concomitancia en la especie de pan. Luego comiendo sólo el pan, se come y bebe realmente la carne y sangre de Cristo, y se cumple así el precepto del v. 54.

Esta solución la dan bastantes teólogos, haciendo hincapié principalmente en la segunda parte [710].

Sin embargo, tiene un punto débil hábilmente sacado a luz por el espiritualista *Jansenio*. Afirma que no se explica cómo la comida del pan se puede llamar también bebida por razón externa, esto sólo puede ser por razón interna, es decir, porque al comer el pan se cree en la carne y en la sangre [711].

Toledo advierte también esta dificultad, pero no en el sentido de Jansenio, sino afirmando sólo que no se da entera propiedad en esta bebida [712].

Vázquez rechaza la solución, pues cree que cambia el sentido de las palabras y las toma en otro menos propio, ya que se refie-

---

706. L. c., p. 9.
707. Dz, 930.
708. Araujo, *Intertiam partem...* t. 3. p. 466.—Henao. *De Euchar. sacrament.* P. 231.
709. *De commun. sub utraque...* Opuscula. P. 293.
710. *Beaux-Amis, Belarmino, Delfino, Pérez, Toledo, Valencia, Henríquez, Suárez, Stapleton, Cabezudo, Becano, Scario, Vázquez, Coninck, Arend, Tanner, Cornejo, Amigo, Ponce, Arriaga, Velázquez, Gonet, Martínez de Prado, Arsdekin, Salmanticenses, Duhamel, Juenin, Henno, Durand, Sylveira, Mayr; Billuart.* Obras citadas.
711. *Comment. in suam concor.* p. 457.
712. *In saars. Jo. evang.* Col. 600.

ren a lo que se come y al modo como se come. Comer y beber en su sentido propio no pueden convenir a cualquier especie, pues ni la sangre se dice que es bebida propiamente en el pan, ni la carne que es comida en el vino [713].

A estas objeciones responde *Suárez* que, aunque en la especie de pan no se bebe propiamente la sangre, pero se bebe *eminenter*, lo cual es suficiente para la salud espiritual [714]. *Arcud* añade que en realidad se recibe la sangre comiendo el pan, y por lo tanto se cumple lo preceptuado [715].

Para confirmar el argumento anterior algunos teólogos añaden que en el v. 54 no se mencionan las especies sacramentales, sino sólo la carne y sangre de Cristo, que se contienen y de hecho se participan en la especie sola de pan [716].

Salmerón explica, y es su única solución, que, si Cristo hubiese mencionado las especies, hubiese obligado a comer las dos; pero al mencionar solamente las cosas en ellas contenidas, dejó libertad para usar una u otra, según el Espíritu Santo inspirase a los pastores de la Iglesia, atendida la diversidad de lugares, tiempos y personas [717].

Ya en el Concilio de Trento *Torres* [718], *Bellosillo* [719], *Ramírez* [720] y otros teólogos [721] adujeron estos argumenos que han perseverado hasta nuestros días.

Esta solución resuelve bien la dificultad husita.

La segunda solución se funda en el contexto inmediato de Jn. 6, 54. En este versículo no puede preceptuarse la comida de dos especies sacramentales, porque en los que preceden y siguen Cristo promete la misma gracia a los que comen solamente la especie de pan (v. 52 y 59); luego una sola especie produce los mismos efectos que las dos, y por lo tanto es suficiente para alcanzar la salvación eterna.

---

713. *Comment. ac disput.* T. 3, p. 471.
714. *Comment. et disput.* T. 3, p. 1042.
715. *De concord. Eccles.* P. 337.
716. Ledesma B., *Summarium.* col. 425.—Gonet. *Clyp. theol. thom.* t. 5, p. 202. *Manual. theol.* t. 6, p. 324.—Martínez de Prado. *De Eucharistiae sanc. sacram.* p. 607. Henno. *Theol. dogmat.* t. 7, p. 742.
717. *Comment. in evang.* T. 8, t. 23, p. 199.
718. CTr. 8, 545.
719. CTr. 8, p. 543.
720. CTr. 8, 549.
721. CTr. 8, 558, 562, 553.

Resulta absurdo que, al afirmar lo dicho en el v. 54, Cristo quisiera obligar a comer las dos especies, siendo suficiente una.

Esta razón la aduce el mismo Concilio *Tridentino* en la explicación doctrinal, al refutar las pretensiones husitas, y sirve de preparación a los cánones en que las condena [722].

Muchos teólogos presentan esta solución tal como la hemos expuesto [723]. Otros, tal como la aduce el Tridentino, limitándose algunos a citarlo [724]. Su fuerza está en retorcer su propio argumento a los Husitas.

De aquí que sea usada constantemente por los teólogos y se haya conservado hasta nuestros días.

La tercera solución admite el precepto de la doble comunión, pero no obliga a cada uno en particular, sino a la Iglesia en general, la cual lo cumple por los sacerdotes.

Dan esta solución bastantes teólogos [725], entre ellos *Miguel del Palacio,* partidario del sentido espiritual, el cual advierte que la interpretación real trae consigo el escollo de la doble comunión, con nuestra solución [726].

La da también *Estio,* advirtiendo que no es cierta, pues está contra el objeto y el contexto de Jn. 6 [727].

Tapia funda la razón de este precepto y de esta solución en que la doble comunión es necesaria para la perfección del Sacramento y del Sacrificio [728].

Toledo estima que no es muy adecuada [729], y *Suárez* que es muy libre [730]. Por el contrario *Vázquez* la tiene por la más probable, y no le importa que la sentencia del v. 54, sea universal, pues la Iglesia tiene facultad de determinar [731].

---

722. Dz. 930.
723. *Henriquez, Becano, Sylvio, Villalobos, Escobar, Tanner, Cornejo, Tirino, Granado, Caspense, Compton, Juenín, Durand, Simmonet, Gotti, Ferrer, Mayr, Billuart, Weitenauer.* Obras citadas.
724. *Ovando, Tapia, Suárez Stapleton, Maldonado, Barrado, Ochogavia, Arcud, Hurtado, Amigo, Contenson, Duhamel, Arbiol, Bononia.* Obras citadas.
725. *Belarmino, Toledo, Tapia, Valencia, Henriquez, Suárez, Maldonado, Pereira, Vázque, Hurtado, Cornejo, Caspense, Gonet, Mayr.* Obras citadas.
726. *Disput. théol.* p. 285.
727. *In quatuor lib.* t. 5, p. 257.
728. *In tertiam partem...* p. 562.
729. *In sacrs. Jo. evang.* col. 600.
730. *Comment. et disput.* t. 3, p. 1043.
731. *Comment. ac disput.* t. 3, p. 571.

Entre los modernos la encontramos solamente en *Sánchez* [732]. Los demás no aluden a ella.

Creemos que esta solución, como dice Suárez, es muy libre pues no tiene fundamento bíblico, de donde se pueda deducir que la voluntad de Cristo, admitido el precepto, era obligar solamente a los sacerdotes.

La cuarta solución, que algunos teólogos presentan como original de *Suárez* y *Toledo* [733], se funda en el valor que en el v. 54 tiene la conjunción *et*. Esta partícula no sería aquí copulativa, sino disyuntiva, o conforme a la mentalidad hebrea [734], podría traducirse así: *Si no coméis ni bebéis,* no tendréis la vida; pero *si coméis y bebéis,* viviréis [735].

Arriaga y *Esparza* [736] añaden que la partícula *et,* en caso de no admitirse su sentido disyuntivo, equivaldría a la partícula *nisi* puesta al principio del segundo miembro, de modo que la significación de toda la frase vendría a ser la misma que da Suárez.

Si alguno creyere que esta solución es arbitraria, porque convierte un signo universal y distributivo en particular, *Suárez* le responde que, sin quitar fuerza copulativa a la partícula *et,* hay que tener presente que la partícula *nisi,* puesta al principio afecta a toda la proposición, como si se repitiera al principio de cada una de sus partes [737].

Durante los tres siglos postridentinos un gran número de teólogos ha defendido esta solución como muy probable [738]. Entre los modernos la usan algunos [739].

Otras soluciones. Se han dado otras soluciones, que apenas han tenido seguidores. Así *Maldonado* hace el siguiente silogismo: Si dos especies son necesarias, lo será una; es así que una

---

732. SÁNCHEZ M., *Cursus theologiae dogmaticae.* Matriti 1874. p. 867.

733. MARTÍNEZ DE PRADO. *De Euchar. sanc sacram.* p. 607. Sobre esto hemos de advertir que Belarmino da esta solución dos años antes que Toledo y ocho antes que Suárez. Véanse las obras citadas de estos teólogos.

734. *Eusebio Amort* trae para probar esto hasta treinta y tres ejemplos del N. T. (t. 2, p. 432).

735. TOLEDO. *In sacr. Jo. evang.* col. 600.—SUÁREZ. *Comment. et disput.* t. 3, p. 1043.

736. *Disput. theol.* t. 7, p. 443.—ESPARZA. *Quaest. disput.* p. 776.

737. *Comment. et disput.* t. 3, p. 1043.

738. *Belarmino, Valencia, Stapleton, Svario, Vázquez, Estio, Coninck, Arcud, Tanner, Cornejo, Caspense, Dicastillo, Ponce, Arriaga, Compton, Esparza, Gonet, Martínez de Prado, Contenson, Salmanticenses, Alexander, Juenin, Gotti, Mayr, Hurtado, Amort.* Obras citadas.

739. *Perrone, Hurter, Mendive.* Obras citadas.

especie no es necesaria; luego mucho menos lo serán las dos [740]. Pero esta solución tiene su punto flaco en la menor, pues ciertamente una especie no es necesaria con necesidad de medio, pero sí lo es con necesidad de precepto divino, como hemos visto en el número anterior. De este silogismo sólo se deduce que la doble comunión no es necesaria con necesidad de medio; pero en cuanto al precepto queda en pie la dificultad husita.

Arcud da esta otra razón: Sobre la comunión en las dos especies no puede existir precepto por la dificultad de cumplirlo, pues a muchos repugna el vino [741].

Fagúndez dice que este precepto obligaría, si se pudiese cumplir con la debida decencia y reverencia por parte de todos; pero los laicos no pueden recibir la especie de vino con la debida decencia [742].

Velázquez afirma que la intención de Cristo es obligar a los fieles a una sola especie; pero en su generosidad los invita a las dos [743].

Estas últimas soluciones son meras razones de congruencia.

Las soluciones que han arraigado en la teología postridentina han sido tres: a) La que afirma que en el v. 54 se mira a lo que se come, no al modo. b) La que dice que en otros versículos de Jn. 6, se conceden los mismos efectos a una sola especie. c) La que da a la partícula *et* valor disyuntivo. Y de estas tres la segunda ha sido la más usada.

Dos advertencias hemos de hacer antes de terminar. Muchos teólogos suelen dar varias de estas soluciones, admitiendo el valor de todas. Por último, en los teólogos modernos no se ven soluciones nuevas, limitándose todos a citar alguna de estas tres.

La solución tridentina y algunas de las que se expusieron en la ses. 21, han tenido completo éxito, sobre todo la primera.

740. *Comment. in quatuor evang.* Col. 1546.
741. *De concord. Eccles.* p. 329.
742. FAGUNDEZ E., *In quinque praecepta Ecclesiae.* Lugduni 1640. p. 588.
743. *De august. Euchar. myst.* p. 284.

E P I L O G O

Como al final del estudio de cada una de las cuestiones controvertidas hemos hecho un resumen de las vicisitudes por que han pasado las diversas sentencias, y hemos dado el juicio que nos merecen, sólo nos resta reseñar brevemente en este resumen general la vida del capítulo sexto del Evangelio de S. Juan en la teología y exégesis cristiana desde un punto de vista que abarque la totalidad del conjunto, y apuntar las conclusiones a que hemos llegado en nuestro estudio.

Como se puede ver en las obras citadas en la primera parte, entre los Santos Padres y los teólogos medievales hay pocas dudas acerca del valor real y eucarístico. Se puede decir que este estado de cosas dura hasta la aparición de los Husitas con sus pretensiones utraquistas.

Al presentar los Husitas sus pretensiones acerca de la comunión de ambas especies, y fundamentarlas precisamente en el valor y sentido eucarístico, que el mundo cristiano daba a Jn. 6, se produce en los teólogos católicos una reacción desfavorable al sentido real provocada por aquellas pretensiones y por la falsa apreciación de suponerlas irrebatibles en una concepción eucarística de Jn. 6; pero esta reacción anti-realista no se presenta con carácter total, sino que afecta en la mayor parte de los casos a solo el v. 54.

En esta atmósfera se trabaja por consolidar la sentencia espiritualista y apoyarla en una base sólida de autoridad. Para esto se estudia a los Santos Padres y a los primeros teólogos medievales, y se busca en sus obras una interpretación espiritualista, que en algunos casos es muy dudosa, como hemos visto.

A la reacción espiritualista sucede otra en sentido contrario provocada por la aparición de la falsa Reforma. Los Protestantes defienden la doble comunión, pero no fundan su pretensión en Jn. 6, 54 como los Husitas, porque niegan el sentido real de este lugar.

Los teólogos católicos ven en estas doctrinas protestantes un peligro mayor que en la pretensión husita, y, ante los errores anti-eucarísticos de los Protestantes, y el hecho de que las dificultades

husitas pueden ser refutadas en el sentido real de Jn. 6, vuelven a defender de nuevo esta sentencia.

En el campo católico el choque entre las dos tesis, espiritualista y real, llega a su cumbre en la s. 21.ª del Concilio de Trento, y las sentencias y argumentos en ella expuestos y defendidos ejercen una influencia decisiva en los teólogos postridentinos. Después del Concilio la sentencia espiritualista decae y desaparece; la sentencia real se impone definitivamente.

Hemos de señalar dos hechos nuevos en los tiempos postridentinos. Uno es la desaparición, ya indicada, de la sentencia espiritualista, debida a las causas que destacamos al estudiar esta sentencia. Otro, más importante, es la aparición de la tendencia unitaria entre los teólogos realistas. Esto último, debido al profundo conocimiento del lugar controvertido y a la clara visión del problema sobre él planteado por unos hombres, como *Toledo*, *Stapleton* y *Salmerón*.

La armonía del discurso de Cristo, que no puede ser la reunión de diversas oraciones, sino una sola oración con un fin determinado, y un tema desarrollado hacia este fin, hace que la sentencia realista unitaria vaya abriéndose camino en el campo católico hasta llegar a prevalecer casi definitivamente en nuestro tiempo.

De aquí que la controversia exegética sobre Jn. 6 no se plantee en nuestros días en los mismos términos que en Trento. Entonces se preguntaba si el sentido de Jn. 6 era real o espiritual; hoy se pregunta si el sentido real de este lugar es único o no.

En nuestro estudio hemos podido ver el pensamiento de los teólogos postridentinos, de los grandes astros y de la masa. Si el estudio de los primeros es importante, porque de ellos vienen las directrices generales del problema, la investigación sobre la masa lo es tanto más aun, pues ella acusa la reacción producida por los genios de la teología y de la exégesis.

El resultado final de nuestra investigación no puede por tanto ser más satisfactorio y consolador para la fe y teología católica. El sentido eucarístico del capítulo sexto del Evangelio de San Juan se impone con evidencia y claridad meridiana, ya se mire al texto mismo en sí, hoy como nunca claro por el mayor conocimiento de las maneras estilísticas propias de S. Juan, ya a su historia en la exégesis e interpretación católica. Si en la Edad Media, con motivo de la controversia husita, aparece algún nublado,

muy pronto se disipa sin causar daños ninguno, antes influyendo favorablemente en la interpretación realista y tradicional. Las controversias provocadas en Trento, si bien no logran una declaración oficial del Concilio, influyen notablemete en los teólogos y exégetas subsiguientes. La historia de la exégesis de este capítulo no reconoce más que una interpretación en el campo católico, la real y eucarística. Como resultado final se acentúa en esta época la unidad del capítulo bajo la misma directriz marcadamente eucarística. El pan de la vida desde el principio hasta el fin, no tiene más que un significado profundamente real y sacramental. *Valor eucarístico y unidad eucarística* son dos verdades que debe registrar la historia exegética del capítulo sexto de S. Juan. Los progresos de la Ciencia bíblica han venido a confirmar el fallo de la historia. Los exégetas modernos son todos realistas y en su gran mayoría unitarios abiertamente. Una vez más se confirma la tesis de que las ciencias modernas con todos sus progresos y adelantos vienen siempre en apoyo amistoso y valedero del sentido tradicional católico. No en vano la Iglesia ha sido constituida Maestra de la verdad y depósito seguro de la palabra de Cristo, que es la Sabiduría divina.

¿GOZÓ DE LA VISIÓN BEATÍFICA LA SANTÍSIMA VIRGEN ALGUNA VEZ EN SU VIDA MORTAL?

Para la historia de la mariología postridentina

por

J. A. DE ALDAMA S. I.

I

El problema de la visión beatífica experimentada por la Santísima Virgen en esta vida mortal lo han hecho de actualidad los modernos tratados de Mariología. Claro es que nadie ya defiende la arriesgada teoría de que Nuestra Señora tuvo habitual y permanentemente esa manera de conocer a Dios, de un modo semejante a como la tuvo Jesucristo en la tierra [1]. El problema se plantea en el terreno de un privilegio concedido a Nuestra Señora transitoriamente en determinados momentos de su vida. Y planteado así, encontramos en las más recientes Mariologías todas las posiciones posibles. Citemos en sentidos opuestos dos nombres beneméritos en Teología Mariana: el P. G. M. Roschini O. S. M., que

1. Esta opinión la defendió F. GUERRA a mediados del siglo XVII en su obra *Maiestas gratiarum ac virtutum omnium Deiparae Virginis*, 1, 67. VEGA (*Theologia Mariana*, pal. 34, cert. 1 y 2) no la defiende, aunque a veces se ha afirmado. El P. JUAN DE CÁRDENAS (*Geminum Sidus Mariani diadematis*, disp. 2, cp. 25, a. 3, n. 400) nos dice que en los "Asertos Salmanticenses" del P. Juan Barbián se leía la siguiente proposición: "Ut primum ab Angelo salvere iussa et Mater Dei effecta est, incessanter Deum clare vidisse, absolute asserimus" (ass. 2).

afirma el privilegio [2], y el P. Merkelbach O. P., que lo niega como desposeído de todo argumento positivo [3].

El problema, aunque parezca sin interés, lo tiene con todo. No sólo por tratarse de un privilegio de Nuestra Señora, sino además porque su historia nos introduce en la Mariología postridentina. Porque a ella sobre todo pertenecen los orígenes y la evolución del problema propuesto. Por otro lado encontramos aquí un ejemplo clásico de cómo han nacido y se han desarrollado en la Escolástica postridentina numerosas doctrinas.

Hay un texto en Toledo, que puede servirnos de punto de partida en la presente. Dice el Cardenal, probando que Moisés y San Pablo no llegaron a tener visión intuitiva de Dios en la tierra: "Praeterea, quia hoc nullus concedit B. Virgini, quae concepit ipsum Deum et maior apparet ratio Ipsum videndi; nec Petro, Capiti Ecclesiae; non ergo videtur concedendum tantum privilegium aliis, nulla nos ad id cogente ratione vel auctoritate" [4]. Estas palabras son del curso 1562-1563 [5]. Tenemos por lo tanto una fecha en la que todavía no se ha afirmado entre los Teólogos el singular privilegio mariano. Al menos esa es la persuasión de Toledo.

Y en efecto, el primer teólogo que hemos encontrado lo afirme, es Bartolomé de Medina muy poco tiempo después, por el año 1578 [6]: "Si vera est sententia, ut vera est..., quod Moyses et Paulus viderunt in via divinam essentiam, id concedi potest et B. Virgini". Notemos que la primera vez que aparece nuestra doctrina en un teólogo, aparece en un contexto netamente mariano. Y sin embargo, su evolución se llevará a cabo principalmente en un contexto distinto y en conexión con otro problema similar. Precisamente Bartolomé de Medina ya lo indica al unir el caso de la Virgen con el caso de Moisés y San Pablo, que ya había tratado Santo Tomás en la primera parte de la Suma, cuestión 12, artículo 11. Al comentar ese artículo primero, y en el tratado *De visione Dei* que se fué formando después, es donde hay que buscar, si no exclusivamente, al menos preferentemente, las opinio-

---

2. G. M. Roschini, *Mariologia*, 3, 236-240.
3. Merkelbach, *Mariologia*, p. 1978, n. 99.
4. F. Toletus, *In primam*, q. 12, a. 11, dub. 2.
5. Véase L. Gómez Hellin, *Toledo, lector de filosofía y teología en el Colegio Romano*, ATG 3 (1940) 115.
6. B. de Medina, *In tertiam*, q. 27, a. 5.

nes de los Teólogos sobre nuestro problema. Esta observación es de interés, como podremos apreciarlo más adelante al estudiar las diversas formas de argumentar que en él se presentan.

II

Sabido es que ha sido una cuestión muy discutida entre los Teólogos postridentinos, la planteada en el citado artículo de Santo Tomás, mejor dicho en su objeción segunda, y repetida después en la Secunda Secundae, cuestión 175, artículo 3. Con Santo Tomás la mayor parte de los Tomistas, no todos, opinaron que Moisés y San Pablo llegaron a ver la esencia divina alguna vez durante su vida mortal. En cambio, otros muchos Teólogos, entre ellos la mayor parte de los jesuítas, defendieron la posición contraria. Por un lado y por otro se examinaron los textos aparentemente divergentes de la Escritura, para probar la excepción de una regla general; y por un lado y por otro se invocó la autoridad de los Santos Padres [7].

Pues bien, lo que parece no se había ocurrido antes, lo apuntó Bartolomé Medina: si con Moisés y con San Pablo se hace esa excepción, ¿por qué no hacerla con la Santísima Virgen? Razones para ello parece las hay más que suficientes.

Se había dado el primer impulso. No tardó en reconocerse su influjo en los Teólogos.

De fines del siglo XVI son los autores y los textos siguientes.

Ante todo Báñez. Su posición neta en el problema de la visión de Dios en esta vida mortal está limitada por dos conclusiones. De una parte, para él es más probable y más verosímil que Moisés y San Pablo gozaron de la visión de Dios. Pero en cambio no quiere que se extienda a nadie más ese privilegio singular. La Escritura nos consigna claramente una regla general: *Deum nemo vidit umquam*. Exceptuar de esa regla a alguno sin gran fundamento, es una insigne temeridad. Y sin embargo, hay que hacer una excepción, la de la Virgen. No es sólo que no hay temeridad en afirmarlo; es que se puede sostener esa doctrina con

7. Véase una amplia información sobre el problema de Moisés y San Pablo, y sobre las opiniones encontradas de los Teólogos, en FASOLI, *In primam*, q. 12, a. 11.

gran probabilidad, desde el momento en que ese privilegio se ha concedido a otros Santos [8].

Gregorio de Valencia no se decide francamente en el caso de Moisés y de San Pablo. Ambas posiciones le parecen probables [9]. Pero supuesta esa probabilidad, también para él es claro que la Santísima Virgen gozó de igual privilegio: "Quin etiam, quidquid aliis contigit singularis gratiae, existimandum est id Virgini quoque fuisse concessum... Itaque si Paulus et Moyses viderunt in hac vita essentiam divinam... Virgo etiam aliquando viderit" [10].

Veremos más adelante que Suárez cree más probable la opinión negativa cuando se trata de Moisés y de San Pablo. Sin embargo, el concederle a la afirmativa probabilidad sólida, le basta para argüir el mismo privilegio en María. La razón siempre es la misma: "quia omnia privilegia gratiae reliquis concessa perfectiori et abundantiori modo Virgini fuere collata" [11].

También Henríquez escribió en esta época: "Huic donatum creditur ut non semel in raptu videret clare essentiam Dei" [12].

Estas ideas, que aparecen tan netamente a fines del siglo XVI, se generalizan ya a principios y mediados del siguiente.

Fasoli establece ante todo la ley general: en el orden común de la providencia, ningún hombre puede ver a Dios durante su vida mortal [13]. Pero a continuación defiende como sentencia más probable la excepción hecha a favor de Moisés y de San Pablo y gasta 27 columnas en demostrarla y librarla de las objeciones contrarias [14]. ¿Puede extenderse a otros ese privilegio? Por lo pronto no se puede decir que eso sea temerario: más bien se puede piadosamente afirmar, si hay algunos Doctores que lo hagan [15]. Y esto vale ante todo de la Santísima Virgen, dado el número y pe-

---

8. "In hac secunda conclusione non comprehendimus Beatissimam Virginem. Nam citra omnem temeritatem, immo magna cum probabilitate, posset dici vidisse divinam essentiam..." BÁÑEZ, *In primam*, q. 12, a. 11.

9. GR. DE VALENCIA, *In primam*, disp. 1, q. 12, puncto 7.

10. *In tertiam*, disp. 2, q. 1, puncto 5.

11. SUÁREZ, *De Mysteriis vitae Christi*, disp. 19, s. 4, n. 3. Cf. *De Deo*, tr. 1, l. 2, cp. 30, n. 18.

12. HENRIQUEZ, *Theologiae Moralis Summa*, l. 3, cp. 11, n. 5. También aquí aparece el privilegio mariano en conexión con el concedido a Moisés y a San Pablo.

13. FASOLI, *In primam*, q. 12, a. 11, dub. 2.

14. *Ib.*, dub. 3-6.

15. *Ib.*, dub. 7.

so de autores que lo defienden, y el principio fundamental puesto por Santo Tomás en la cuestión 27 de la tercera parte [16].

Citemos aquí un teólogo espiritual, Alvarez de Paz, que trata nuestro asunto con preocupaciones bien distintas. Para él se trata del grado supremo de la contemplación divina en la tierra. Este grado supremo lo obtuvieron Moisés y San Pablo; y por consiguiente lo obtuvo con mayor razón la Santísima Virgen, a quien no faltó ningún privilegio de los Santos. Ni se opondrán a esta doctrina los Teólogos escolásticos, que o la defienden expresamente, o al menos no niegan su probabilidad y verosimilitud [17].

Para Herice, como ya antes para Valencia, ambas posiciones son probables al tratarse de Moisés y de San Pablo. Pero, fiel al gran principio mariológico, añade: "Si cui ex Sanctis umquam concessum est, potiore ratione Beatae Virgini concedendum erit" [18]. De igual manera Salas [19].

Diligentemente trata nuestro problema el insigne mariólogo italiano Juan B. Novati. Tres cuestiones enteras le consagra en el tomo segundo de su obra *De Eminentia Deiparae*. Su conclusión es: "Dico secundo, maxima cum probabilitate affirmari posse, B. Virginem dum inter mortales vixit, interdum ad breve tempus elevatam fuisse ad clare videndum divinam essentiam ex Dei privilegio" [20]. Entre las varias pruebas de esta proposición, no podía faltar el caso de Moisés y de San Pablo: si ellos vieron a Dios, como lo sostienen muchos teólogos y otros muchos sin sostenerlo dicen al menos que es probable, con mayor razón hay que afirmar de María el mismo privilegio, ya que a ella se le concedieron gracias inmensamente mayores.

En breves líneas admite Tanner la probabilidad de la visión

---

16. *Ib.*, dub. 8, n. 42.

17. ALVAREZ DE PAZ, *De inquisitione pacis*, l. 5, p. 3, cp. 15: "Si autem Moses et Paulus divinam essentiam clare viderunt, multo potiori ratione vidit non semel, sed aliquoties, Beatissima Virgo Maria; quia nulla Ei Sanctorum praerogativa defuit... Enimvero in his non habebimus Theologos scholae sectatores infensos, quippe qui aut haec recipiant, aut verosimilia et probabilia esse non negent".

18. HERICE, *Quatuor tractatus in primam partem S. Thomae*, tr. 4, disp. 52, ad a. 11.

19. "Quidquid autem sit de reliquis, de Beata Virgine Deum in hac vita vidisse, docet Suárez... Et certe, si concessum est Moysi vel Paulo aut alteri in vita mortali, non dubito quin concedendum sit Beatae Virgini". SALAS, *In primam secundae*, tr. 2, disp. 10, s. 4, n. 43.

20. NOVATI, *De Eminentia Deiparae*, t. 2, cp. 7, q. 11.

de Dios en Moisés y en San Pablo, y *más aún* en la Santísima Virgen, aun confesando la inseguridad de la doctrina [21].

Y sin embargo, veremos más adelante que la opinión que defendía para la Madre de Dios tan singular privilegio, había ganado ya para entonces tanto terreno, que había podido dar un paso más en su evolución histórica. Prueba de ello es Salazar, para quien el privilegio no tiene duda ninguna, sino sólo se trata de aquilatar los momentos concretos de la vida de la Virgen en que se realizó [22].

Con razón escribía Luis de Torres, discutiendo no la doctrina sino su calificación teológica: "Respondeo, rem esse valde probabilem et piam, et communis est sensus Theologorum qui eam amplectuntur; neque oppositum potest dici probabiliter" [23]. Como se ve, son palabras bajo las que se adivina por dónde se va inclinando el peso de la balanza.

Un indicio elocuente de lo mismo nos lo ofrece el gran apóstol capuchino, incansable y docto predicador de la palabra de Dios, San Lorenzo de Brindis. También él defiende el privilegio concedido a Moisés y a San Pablo; y también él los sostiene *a fortiori* de María. Porque, como él dice: "ut pie existimandum censeo, ipsa Virgo, in spiritu elevata, sicut et Paulus, Deum ipsum puro mentis oculo intuita est" [24].

Menos seguramente hablan otros autores. Así, por ejemplo, Derkennis, para quien es mucho más probable la opinión que niega el que algún puro hombre haya visto jamás a Dios en su vida mortal. De ahí la inseguridad de la doctrina. Pero añade: "si tamen alicui hoc privilegium concedendum est, maxime Deiparae, quod, sub hac hypothesi, satis certum puto. Quia nullum fuit privilegium gratiae aliis Sanctis concessum, quin abundantius et maioribus titulis fuerit in Virgine, iuxta Sanctorum communem consensum" [25].

---

21. TANNER, *Universa Theologia Scholastica*, t. 1, disp. 2, q. 6, dub. 1, assert. 4: "Uti de Moyse et Apostolo Paulo, ac imprimis de B. Virgine Dei Matre, id videri potest probabile, ita de ceteris non est admittendum".

22. F. Q. SALAZAR, *Pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione defensio*, cp. 32, párr. 4, n. 47 ss. La obra de Salazar salió a luz en 1618.

23. L. DE TORRES, *Selectae disputationes*, Censura theologica, cent. 1, dub. 44.

24. Este último texto se lee en el Sermón 5 del *Mariale* (*Opera Omnia*, 1, 55). La argumentación completa en el Sermón 3 (*Ib.*, 31s). Citamos la reciente edición crítica de los PP. Capuchinos de Padua.

25. DERKENNIS, *De Deo Uno, Trino, Creatore*, disp. 7, cp. 4.

De manera parecida Arsdekin: "Si visio talis ulli umquam purae creaturae concessa sit, non dubitandum Dei Matri salten aliquando communicatam" [26].

Mayor vacilación se advierte en Duhamel, quien después de negar que Moisés y San Pablo hayan visto la esencia divina, escribe: "Utcumque res se habeat, ex nonnullis Patribus id forte concedi posset, ut Moysi, sic Paulo, imo et multo potiori ratione Beatissimae Virgini et Sanctis plurimis, divinae visionis quasi repentinas quasdam fulgurationes esse concessas" [27].

En el siglo XVIII encontramos también numerosos partidarios del privilegio mariano. Frassen habla ante todo hipotéticamente, aunque ya veremos después que su opinión es claramente afirmativa: "Si constat alicui homini concessum fuisse privilegium hac in mortali vita Deum videndi, idipsum iure potiori Beatissimae Virgini tribuendum est" [28]. Verdad es que él no admite que ningún hombre haya gozado de la visión de Dios en la tierra. Pero eso no quita nada de fuerza al argumento, mayormente cuando la opinión del célebre escotista es patente al tratarse de la Santísima Virgen, como única excepción.

Los dos grandes tomistas de la época, Gotti y Billuart, afirman también el privilegio mariano. Véanse las palabras del último: "Pium est existimare hanc praerogativam Beatissimae Virgini non fuisse denegatam" [29].

Contra las impugnaciones que Muratori hizo de la Mariología escolástica, principalmente de la española, se levantaron diversos autores [30]. Entre ellos, Francisco José Antonio de Vera refuta especialmente a Lampridio (seudónimo de Muratori) en este punto. Su argumentación es clara y precisa. A San Pablo le concede este privilegio Santo Tomás "*ex primatu dignitatis finitae*" [31]; luego con mayor razón hay que concedérselo a la Madre de Dios, que tiene una dignidad infinita [32].

---

26. ARSDEKIN, *Theologia tripartita universa*, theol. specul., p. 1, cp. 1, parr. 2. Sin embargo su tesis es: "In hac vita mortali nemo hactenus intuitive Deum vidit".
27. DUHAMEL, *Theologia speculatrix et practica*, t. 1, l. 3, diss. 1, resp. ad opp. 2.
28. FRASSEN, *Scotus Academicus*, In primum Sententiarum, tr. 1, disp. 3, a. 7, s. 1, q. 4.
29. BILLUART, *Tractatus de Deo et divinis attributis*, diss. 4, a. 4; GOTTI, *Theologia scholastico-dogmatica*, In primam, tr. 3, q. 2, dub. 1, n. 18.
30. Véase sobre todo ello DILLENSCHNEIDER, *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori*, 1, cp. 3.
31. 2. 2, q. 175, a. 3, ad 1.
32. VERA, *Deipara eiusque cultures vindicati*, pars. 2, diss. 2, cp. 7. n. 11.

Curiosa es la posición que adopta Berti. La cuestión de si alguien en esta vida ha visto a Dios, le parece dudosa "*et in utramque partem disputabilem*". Por eso cree que es una materia apta para que los alumnos agucen su ingenio ejercitándose en la disputa. Para ayudarlos, propone las razones en pro y las razones en contra, y enseña después la manera de responder a las unas y a las otras. Entre las primeras figura naturalmente el gran número de autores que lo han sostenido a propósito de Moisés y de San Pablo. Y añade: "quis hoc privilegium concessum negaverit B. Mariae Virgini, quam scimus creaturas omnes gratiarum cumulo et amplitudine praecellere meritorum?" [33]. Difícilmente se puede determinar con este método a donde se inclina el autor. Sin embargo, su verdadera opinión parece deducirse del escolio final, en que dice: "Quosdam eximia sanctitate praeditos in hac quoque mortali vita Deum vidisse, non est improbabile... Idem quod de Moyse, de Beatissima Virgine Christi Matre potiori iure affirmandum esse nullus dubito" [34].

Para Gener resulta muy dudoso el que algún hombre haya visto a Dios en esta vida mortal; "*excepta tamen Deipara*" [35]. Con mayor razón lo afirma también Schram, como que lo admite no sólo de Moisés y de San Pablo, sino también de San Benito [36]. En cambio Gazzaniga parece impresionado por el número de teólogos que a mediados del siglo XVIII preferían sostener que nadie ha visto a Dios en la vida; pero a pesar de ello no deja de afirmar que sería muy fácil traer argumentos a favor de la opinión contraria [37].

Con esto tenemos una idea, no completa pero sí suficiente, de los teólogos que en el espacio de dos siglos han defendido el privilegio mariano, apoyados en la excepción que se supone hecha a Moisés y a San Pablo.

Aquilatemos un poco este argumento. Naturalmente ahora

---

33. Berti, *De theologicis disciplinis*, t. 1, l. 3, cp. 6.

34. *Ib.* Ya antes, al responder a los argumentos, había escrito: "Quae tamen vellem discuti cum exceptione B. Mariae Virginis, cui maiorem gratiarum copiam contulit Deus quam ulli mortalium. Attamen neque Deiparam in terris vidisse in se Deum, salva pietate ac fide possumus affirmare; quod et magnus numerus docet Theologorum, et nulli Apostolicae Ecclesiae opponitur definitioni".

35. Gener, *Theologia dogmatico-scholastica*, pars 1, tr. 1, l. 1, cp. 3, párr. 4, n. 142. Véase también p. 2, tr. 3, l. 2, cp. 1, párr. 1, n. 86s.

36. Schram, *Institutiones theologiae*, t. 1, cp. 7, párr. 398, schol. 4.

37. Gazzaniga, *Praelectiones theologiae*, t. 2, diss. 3, cp. 3.

no tratamos de determinar la realidad de esa excepción, ni mucho menos de lo que la moderna exégesis pueda decir sobre el sentido de los textos alegados. Nos basta saber que para todos esos teólogos y para otros muchos tiene esa excepción sólida probabilidad teológica. Supuesta esa probabilidad, la extensión del privilegio a Nuestra Señora tiene ya casi caracteres de certeza. Véase como propone el argumento Suárez: "Probabilis sententia est, Paulum et Moysem vidisse aliquando divinam essentiam viventes in corpore mortali; ergo idem de Virgine sentire non solum probabile, sed et probabilius magisque rationi consentaneum existimandum est; quia omnia privilegia gratiae reliquis concessa perfectiori et abundantiori modo Virgini fuere collata" [38].

La argumentación, como se ve, está basada en lo que actualmente se llama en Mariología *el principio de eminencia*. Entre los Teólogos postridentinos este principio arranca principalmente en unas palabras de Santo Tomás en la tercera parte, cuestión 27, artículo 5, donde al hablar de la plenitud de gracia que obtuvo la Virgen en el primer momento de su santificación, establece la norma siguiente: "Beata Virgo Maria proquinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam; et ideo prae ceteris maiorem debuit a Christo plenitudinem gratiae obtinere". A estas palabras hay que añadir otras de la misma cuestión, artículo primero, que recurren también con frecuencia en los Teólogos y han formado con las anteriores la base del principio: "Rationabiliter creditur, quod illa quae genuit Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis, prae omnibus aliis maiora gratiae privilegia accepit". Ya San Buenaventura había dicho, atribuyéndolo a San Bernardo: "Quod aliis legitur esse collatum, non est credendum Virgini fuisse negatum" [39]. Pero la forma concreta que dicho principio mariológico ofrece en la Escolástica postridentina creemos se debe a Cayetano, que lo enunció así: [Beata Virgo] habuit quidquid gratiae ceteris collatum est" [40].

38. SUÁREZ, *De Mysteriis vitae Christi*, disp. 19, s. 4, n. 2.

39. S. BONAVENTURA, *In tertium Sententiarum*, 3,, p. 1, a. 1, q. 3.

40. THOMAS a VIO, *In tertiam*, q. 27, a. 6, n. 5. Véase el contexto: "Sanctificatio Beatae Virginis in utero Matris, etsi non est tradita in Sacra Scriptura explicite, est tamen tradita implicite, ex hoc ipso quod in Sacris Litteris invenitur alicui Sancto concessa gratia sanctificationis in utero. Hinc enim, ut ex superius dictis patet (en las palabras de Santo Tomás últimamente citadas), habetur Beatam Virginem fuisse sanctificatam; quia habuit quidquid gratiae ceteris collatum est".

El principio fué generalmente aceptado y utilizado por los Teólogos. Pero entre ellos lo analizó más despacio Suárez, proponiendo una dificultad cuya solución vino a aclararlo considerablemente. En efecto, aun admitido el principio, ¿es aplicable en la presente cuestión? Porque ese principio se refiere sin duda a los dones y gracias que sirven para la propia santificación del alma, pero no parece referirse a las gracias gratis datas, que se dan para la utilidad del prójimo; y el privilegio de ver a Dios, concedido a algunos en la vida mortal, pertenece a esta última clase de dones espirituales. Responde Suárez negando el exclusivismo de esta última proposición. Dicho privilegio trae especiales bienes al alma misma que lo recibe. ¿No bastaría para probarlo el atender a la unión con Dios y al aumento de caridad que produce en ella todo el tiempo que dura la visión? Y no olvidemos las huellas que quedan después de ella y que por fuerza han de excitar a mayor amor de Dios, a mayor familiaridad con El y a una más perfecta pureza de corazón [41]. Así, pues, el principio mariológico de la eminencia tiene todo su valor en la presente materia y gracias a él podemos concluir que la Santísima Virgen gozó de la visión de Dios alguna vez durante su vida mortal.

III.

Pero de lo dicho podría concluirse que la verdad del privilegio mariano entre los teólogos postridentinos depende únicamente de la excepción hecha a favor de Moisés y de San Pablo [42]. Y no es así. Hay muchos teólogos que no admiten esta última excepción, o la creèn menos probable, y sin embargo defienden el privilegio de la Virgen, valiéndose de otro principio de Mariología.

Oigamos ante todo a Suárez. Según él, es más probable la negativa cuando se trata de Moisés y de San Pablo. Pero añade: "Hoc non obstante, de B. Virgine pie satis ac probabiliter creditur interdum vidisse in hac vita Deum" [43]. Y la razón nos la da

41. Suárez, *De Mysteriis vitae Christi*, disp. 19, s. 4, n. 3. Véase también Vera, *Deipara eiusque cultores vindicati*, p. 2, diss. 2, cp. 7, n. 3.

42. Así parece haberlo entendido recientemente Merkelbach, *Mariologia*, 1938, n. 99.

43. Suárez, *De Mysteriis vitae Christi*, disp. 19, s. 4, n. 4.

en otro lugar con palabras que se han hecho clásicas en Mariología: "Et licet cum aliis contentis sub regula non fuerit dispensatum, ipsa non solet sub his generalibus regulis comprehendi, quin ratione suae dignitatis secum afferat sufficientem rationem dispensationis vel exemptionis; et ideo pie ac probabiliter credi potest, gratiam hanc singularem interdum accepisse" [44]. Es el que hoy llamamos en Mariología principio de singularidad. En su virtud, María, como Madre de Dios, está fuera de toda regla y ha recibido de Dios gracias y dones del todo singulares.

Así parece se deben entender las siguientes palabras de Vázquez, que no atreviéndose a conceder la visión de Dios a Moisés y a San Pablo, dice sin embargo de la Virgen: "Quidquid pietati non repugnat et fidei, pie etiam de ipsa credi potest" [45]. Podíamos citar aquí a Contenson, que afirma el privilegio mariano sin alusión ninguna a San Pablo ni a Moisés [46].

En el mismo sentir abunda Arriaga cuando escribe: "Non loquor de Christo Domino...; nec item de Beatissima Eius Matre; sicut enim in puncto de peccato originali a regula generali excipitur, ita puto probabilissimam eorum sententiam, qui ipsam in hac vita Deum clare saepe vidisse opinantur" [47].

Y como un eco del texto anterior suenan las palabras de Frassen: "Hinc nulla de Beata Virgine in praesenti futura est disceptatio. Quamquam enim nulli mortalium umquam collata fuerit intuitiva Dei visio, ipsam tamen Beatae Virgini propter strictissimam cum Filio suo, Deo et homine, connexionem et affinitatem, concessam fuisse pie credendum arbitror" [48].

Citemos por último un texto interesante en este mismo orden de ideas, que no hemos logrado ver en su original. Se refiere a Recupito y nos lo trasmite así Derkennis, como la principal razón aducida por aquel teólogo: "Potuit Deus honorare Matrem sine

---

44. SUÁREZ, *De Deo*, tr. 1, l. 2, cp. 30, n. 18. Compárense con las palabras de Suárez estas otras de L. DE RIBAS, *Summa Theologiae*, t. 1, tr. 3, disp. 14, cp. 2, n. 5: "Beata Virgo non solet sub generalibus regulis comprehendi, quibus alii comprehenduntur, cum singularis Eius dignitas et excellentia secum afferat sufficientem rationem dispensationis vel exemptionis; ergo pie et probabiliter, ut dixi, credi potest, Beatam Virginem vidisse interdum clare divinam essentiam in hac vita mortali". Tampoco él concede a Moisés y a San Pablo la visión de Dios.

45. VÁZQUEZ, *In primam*, disp. 56, cp. 2.

46. CONTENSON, *Theologia mentis et cordis*, l. 10, diss. 6, cp. 1, specul. 3.

47. ARRIAGA, *In primam*, disp. 6, s. 5, n. 21.

48. FRASSEN, *Scotus Academicus*, In primum Sententiarum, tr. 1, disp. 3, a. 7, s. 1, q. 4.

ullo inconvenienti ex parte obiecti, ergo potuit et decuit; potuit et decuit, ergo voluit; ergo fuit" [49].

Tenemos, pues, que aun independientemente de que se haya concedido a nadie en la tierra el singular privilegio de la visión de Dios, son muchos los Teólogos que lo sostienen de María.

IV.

Pero, ¿en qué ocasión gozó María de ese privilegio? Billuart nos confiesa sencillamente ignorarlo: "Quo vero momento id ipsi acciderit, Ipse scit, qui hac gratia Illam decoravit" [50]. De modo semejante Torres: "Sed quibus temporibus in statu viae communicata fuerit visio divinae essentiae Beatae Virgini, non est satis certum; sicut autem est incertum in qua intensione et perfectione fuerit haec visio communicata Beatae Virgini in statu viae" [51].

Sin embargo otros teólogos son más afirmativos. También aquí son clásicas las palabras de Suárez: "Vel in die Incarnationis aut Nativitatis Christi, propter singularem Matris dignitatem, ad quam evecta est; vel in die Resurrectionis, propter incredibilem dolorem, quem in Christi passione sustinuit; vel aliis temporibus opportunis, iuxta divinae sapientiae dispositionem" [52]. Un poco antes había escrito Báñez: "Magna cum probabilitate posset dici vidisse divinam essentiam cum Filium Unigenitum concepit, vel cum Ipsum peperit, vel alias" [53].

Para el momento de la Encarnación y del Nacimiento del Señor suelen citar los autores un testimonio de San Antonino; para el de la Resurrección, unas palabras de Santo Tomás de Villanueva. Más adelante veremos esos textos. A las ocasiones citadas nos dice Novati que añaden otros el momento de la Ascensión, aunque no lo recordamos haber visto en otros teólogos; y que Jacobo de Valencia habla de la visión intuitiva de Dios que tuvo la

40. Derkennis, *De Deo Uno, Trino, Creatore*, disp. 7, cp. 4. El texto de Recupito dice estar tomado de su tratado *De Deo*, l. 6, q. 14, cp. 1 et 2.
50. Billuart, *Tractatus de Deo et divinis attributis*, diss. 4, a. 4.
51. Torres, *Selectae Disputationes*, p. 1, disp. 14, dub. 10.
52. Suárez, *De Mysteriis vitae Christi*, disp. 19, s. 4, n. 4.
53. Báñez, *In primam*, q. 12, a. 11.

Santísima Virgen el día de Pentecostés [54]. Salazar añade el momento de la natividad de Nuestra Señora, aunque confiesa ser el primero en señalarlo [55].

Hay sin embargo una cuestión suscitada a principios del siglo XVI, que parece señalar un paso más en la doctrina que estudiamos. En efecto, por aquellos años de pleno fervor concepcionista, lanzóse la afirmación de haber gozado María de la visión beatífica en el primer momento de su Concepción Inmaculada. La idea no vino esta vez de las aulas teológicas. Cuenta Salazar, que el P. Jerónimo de Florencia, predicador real, predicó desde el púlpito esa doctrina ante el Rey y la Corte en la dedicación del templo erigido a la Inmaculada por el Arzobispo de Toledo, Bernardo Rojas y Sandoval [56]. No se atrevió con todo el célebre predicador a decidir la cuestión. Propúsola solamente al estudio y consideración de los doctos. Pero entre éstos, jesuítas principalmente [57], cayó la semilla en buena tierra y fructificó largamente.

Dícese que el P. Florencia escribió a Suárez pidiéndole su parecer y obtuvo del Doctor Eximio la siguiente contestación: "Videtur mihi erudita, pia et probabilis sententia". Y cuéntase también que al oir el sermón del P. Florencia el Maestro Antolínez, catedrático de prima en Salamanca, dijo que se alegraba mucho de que hubiera salido a luz esa doctrina que él tanto tiempo había estado pensando [58]. Salazar nos afirma por su parte que también él había estudiado ya antes el asunto en Murcia, con ocasión de unas palabras de San Bernardino de Sena [59]; y Novati cita

---

54. Novati, *De Eminentia Deiparae*, t. 2, cp. 7, q. 12.

55. Salazar, *Pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione defensio*, cp. 32, párr. 4, n. 52: "Quia decens erat, ut tunc cum in hanc lucem edebatur, splendidiori lumine mens inclaresceret, et cunctum late mundum et omnes creaturas, quibus praeficiebatur, in Deo contemplaretur".

56. Salazar, *Pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione defensio*, cp. 32, párr. 47. El sermón se cita por otros autores como el undécimo del P. Florencia. Véase Novati, *De Eminentia Deiparae*, t. 2, cap. 7, q. 12; Ribas, *Summa Theologiae*, t. 1, tr. 3, disp. 14, cp. 2, n. 5. El P. Jerónimo de Florencia nació en Alcalá en 1565 y murió en Madrid el año 1633. Sobre sus sermones impresos véase Sommervogel, *Bibliothèque*, 3. 800 ss.

57. "Docti vero recentiores e nostra Societate, propter impensum ardensque in Beatam Virginem studium, pie probabiliterque contendunt eam in primo suae conceptionis immaculatae instanti Deum in se clare intuitam fuisse, ut ita asserere liceat eam non solum in gratia, sed etiam in gloria fuisse conceptam", Ribas, *l. c.* Torres (*Selectae Disputationes*, cens. theol., cent. 1, dub. 45) dice solamente: Hanc [dubitationem] excitavit pietas aliquorum theologorum hoc tempore".

58. Ambas noticias en Salazar, *l. c.*, n. 57.

59. *Ib.*, n. 47.

además a Jerónimo Aznar y Francisco de Mendoza a favor de la mencionada opinión [60]. Desde luego la defiende Vega [61].

Debió suscitarse pronto la oposición. Ya en 1630 Luis Torres nos dice que algunos hombres "difíciles" piensan no ser posible el que Nuestra Señora viese a Dios en el primer instante de su ser, y que semejante proposición merece una grave censura [62]. Levántase él decididamente contra tal pretensión. La proposición citada no merece censura ninguna. Al contrario "illi favet magna auctoritas Theologorum qui ita senserunt hoc tempore, favet pietas, favet dignitas Matris Dei, favent quae pro ea sententia adducuntur fundamenta, favent multi huius aetatis, qui saltem probabilem iudicaverunt" [63]. A pesar de ello, no es esa sin embargo su opinión personal. A su juicio esa doctrina, sin ser temeraria, no tiene firme fundamento ni de autoridad patrística, ni de razón teológica. Y añade gravemente: "Et quidem in re, quae pendet ex speciali privilegio Dei, non est loquendum sine gravi fundamento auctoritatis vel rationis; et ideo ego non auderem illam opinionem amplecti" [64]. El veredicto es duro, pero no se podrá decir que le falte el peso de un criterio teológico sereno y ponderado.

¿Qué razones, en efecto, se aducían a favor de la nueva opinión? Salazar nos habla de "un cierto consentimiento eclesiástico" al aplicar a María el *mulier amicta sole* y al llamarla *aurora consurgens;* arguye con el axioma "María en su Concepción tuvo más dones y gracias que todos los Santos"; nos recuerda que los momentos más sublimes de su vida fueron la Encarnación del Verbo y su propia Concepción, de donde si alguna vez vió a Dios, en esos momentos debió ser; y aduce otras razones semejantes [65]. Como se ve, no son el grave fundamento que requería Luis de Torres.

Por eso no es de extrañar que se fijase en este punto especial la oposición antimariana de Muratori. Una de las proposiciones

---

60. Novati, *De Eminentia Deiparae*, t. 2,cp. 7, q. 12.
61. Vega, *Theologia Mariana*, pal. 34, cert. 3, n. 1863 ss.
62. En otro lugar escribe: "Multis recentioribus vehementer displicet praedicta sententia" (*Selectae Disputationes*, p. 1, disp. 14, dub. 10).
63. Torres, *Selectae Disputationes*, cens. theol., cent. 1, dub. 45.
64. *Ib.*, disp. 14, dub. 10.
65. Salazar, *Pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione defensio*, cp. 32, párr. 4, n. 58 ss.

que él echa en cara a los teólogos españoles es esta: "Maria in primo instanti quo coepit esse, visione beatifica a Deo donata est" [66]. La defensa que hace Vera es deficiente. Puede decirse que todo se le va en demostrar el hecho de la visión beatífica en la Virgen, sin probar apenas que tal privilegio mariano tuviera lugar en su Concepción Inmaculada. Véase lo que dice de esto último: "Haec, quantum Deipara fuit capax, collata illi fuit in sua Conceptione, eo quod futura erat Mater Dei. Amplius non quaeras, si ab affectione pia non es alienus. Quemcumque video pia erga Deiparam affectione carere, accedente altero indicio, facile credam eum a fide et unione fidelium etiam aberrare" [67].

Es curioso observar las complicaciones teológicas que dicha opinión trajo a sus defensores. La dificultad principal para Salazar es elegir entre la tesis que ha sostenido y la negación del mérito de María en el primer instante de su ser; porque con la visión beatífica que necesita la voluntad y le quita su libertad, es imposible reconocer la posibilidad del mérito. No puede él avenirse con este último extremo, y ve una *fácil* solución del problema, recordando que éste subsiste entero en Jesucristo y ha sido allí solucionado diversamente por los Teólogos; acomódese a la Virgen lo que allí se dice del Redentor [68].

Una dificultad tal vez mayor suscitó Ribas. La primera santificación de María no hubo de ser sin propia disposición suya; para esa disposición hubo de hacer en ese primer momento un acto libre de amor de Dios, con el que se dispusiese a recibir la gracia santificante. Ahora bien, ese acto de amor de Dios no pudo ser fruto de la visión beatífica, porque no hubiera sido libre, sino necesario; luego o fué fruto de un acto de fe, o de un acto de ciencia infusa: lo segundo es cosa totalmente nueva en Teología; lo primero nos llevaría a admitir la fe junto con la visión beatífica, cosa no menos difícil de defender. El autor opta por esta última solución, no sin dejar antes bien sentado que la objeción, sin

66. LAMPRIDIUS, *De superstitione vitanda*, cp. 23.

67. VERA, *Deipara eiusque cultores vindicati*, p. 2, diss. 2, cp. 7, n. 4.

68. SALAZAR, *l. c.*, n. 68. RIBAS (*Summa Theologiae*, t. 1, tr. 3, disp. 14, cp. 2) condensa así, haciéndolas suyas, la dificultad y la solución de Salazar: "Quod si quis obiciat, inde sequi B. Virginem non meruisse pro instanti conceptionis, negat optime sequelam, docetque accommodari posse B. Virgini quod de merito Christi sentiunt graves doctores, nempe vel per actum amoris Dei non meruisse, sed per actum aliarum virtutum, vel meruisse etiam per actum amoris Dei, non quidem per illum qui sequebatur visionem beatificam, sed per illum qui sequebatur scientiam infusam".

ser despreciable, no es bastante para echar por tierra una tesis suficientemente fundamentada [69].

Podrán parecer difíciles estos escarceos. Pero nadie negará en ellos una honda piedad mariana puesta a servicio de la investigación teológica. Es nota distintiva de la Mariología postridentina.

V

Aludimos antes a algunos textos de la tradición aducidos por los Teólogos en pro del singular privilegio mariano. Vamos a decir algo sobre ellos, que se pueden considerar como fuentes de nuestra doctrina.

Unas palabras muy citadas son las siguientes de San Antonino, donde parece estar clara la tesis: "Vel forte etiam in ipso conceptu vel partu sibi datum est ad horam ut videret clare mysterium huius ut in patria" [70].

Otro texto de Dionisio Cartujano parece también claro. "Quamvis hoc de solis Moyse et Paulo ita legatur et comprobetur, an tamen et aliis sit concessum, quis novit? Immo de supermundissima Virgine non aestimo dubitandum" [71].

Por último, no se puede tampoco dudar del siguiente texto de Santo Tomás de Villanueva, en que habla con Nuestra Señora al aparecérsele Jesucristo el día de la Resurrección: "Crediderim ego, nec me opinio fallit, divina te fruitione beatum divisse Verbum" [72].

Más oscura es la mente de San Alberto Magno, citado también por varios teólogos. No nos atreveríamos a afirmar que habla de verdadera visión intuitiva de Dios [73]. Ni sabríamos decir hasta qué punto se contiene ésta en las famosas palabras de San Bernardo: "Quod sola per se Trinitas in sola et cum sola Virgine

69. Ribas, *l. c.*

70. S. Antoninus, *Summa*, p. 4, tit. 15, cp. 17. También el Santo une el caso de María con el de San Pablo: "Sicut Paulus vidit Deum in raptu". Nótense las siguientes palabras: "et pro illa hora fuisset fides et visio".

71. Dionysius Carthusianus, *In Dionysii Areopag. de caelesti hierarchia*, cap. 4, a. 18, ad 4. Henríquez (*Theologiae Moralis Summa*, l. 3, cp. 11, n. 5) cita otros varios textos suyos.

72. S. Thomas a Villanova, *In Dominicam Resurrectionis Domini*, cont. 1, n. 6.

73. S. Albertus Magnus, *Quaestiones super Evangelium*, resp. ad q. 44. Véase sin embargo S. Petrus Canisius, *De Maria Virgine Incomparabili*, l. 4, cp. 2.

voluit operari, soli datum est nosse cui soli datum est experiri [74]; o en aquellas otras de San Bernardino de Sena: "Dico secundo, quod Angelus facit eam attentam laudando eam a plenitudine omnis gratiae singularis, quam dare potuit uni creaturae Deus omnipotens, secundum suum posse ordinatum et secundum intelligentiam ipsi Virgini datam; quia vere cognovit tunc Deum creatorem suum et Angelos et omnes alias creaturas propter excessum gratiae suo intellectui divinitatis attributae; ideo merito gratia plena in contemplando Deum et cuncta creata, plusquam Paulus Apostolus raptus in tertium caelum sine comparatione. Quia si essent tot Pauli, quot sunt creaturae, non attingerent suum contemplari. Nam Paulus fuit vas electionis; Virgo vero Maria futi vas divinitatis" [75]; o en las de Ruperto de Deutz: "Si enim quispiam dixit... raptum se fuisse in paradisum..., quanto magis tu, regina caelorum, persaepe caelestibus interfuisti" [76]. Por no citar otros textos apócrifos.

Con razón dice Derkennis, hablando de los testimonios patrísticos aducidos por Recupito, que hay que confesar no son del todo claros, ya que fácilmente se pueden entender del supremo grado de contemplación, inferior sin embargo a la visión beatífica [77]. Sin embargo si en ellos no está explícitamente el privilegio mariano de que hablamos, en su ambiente se comprende éste bien, y no nos parece estar lejos de la realidad si sostenemos que la afirmación explícita de dicho privilegio se entiende perfectamente a su luz, como su natural evolución teológica.

VI

Una palabra nos queda por decir sobre los teólogos que han negado el singular privilegio de María. Escribe Torres: "Sed contra quam multi, et sequitur Aegidius, l. 12 de beatudine, a. 4, par. 1, qui plures citat" [78]. ¿Será exacta esta apreciación? Real-

74. S. Bernardus, *Super Missus est*, hom. 4, n. 4 (ML 183, 81).
75. S. Bernardinus Senensis, *Sermones*, t. 4, serm. 36, p. 3.
76. Rupertus Tuitiensis, *Commentaria in Cantica Canticorum*, l. 3, cp. 4 (ML 168, 885).
77. Derkennis, *De Deo Uno, Trino, Creatore*, disp. 7, cp. 4. Lo mismo habria que decir de los varios textos de Gerson. Uno atribuido a Ubertino de Casal, no lo hemos podido consultar.
78. Torres, *Selectae Disputationes*, p. 1, disp. 14, dub. 10.

mente no hemos logrado ver el autor citado por Torres, ni sabemos por consiguiente quiénes son esos muchos teólogos contrarios. Pero nuestros datos no coinciden con un juicio tan severo. Es verdad que son bastantes los autores que parecen desconocer nuestro problema: niegan que Moisés y San Pablo hayan visto a Dios y no tocan el caso de la Virgen. Pero por eso mismo no creemos se les pueda contar entre los adversarios. Así, por ejemplo, Becano, Platel, Alápide. En cambio Salmerón no ignora que algunos atribuyen a Nuestra Señora este privilegio. Pero cuando da él su propia opinión, refiriéndose a Moisés y a San Pablo, añade: "Probabilior tamen videtur sententia quorumdam Patrum, qui constanter tenent Deum ab homine visum fuisse numquam" [79].

Lo universal de la negación está también patente en Estio, aunque de nuevo sin nombrar expresamente a María: "Probabilior sententia est nemini mortalium, ne Paulo quidem et Moysi, ac multo minus Eliae, Isaiae, Stephano, Benedicto aut cuiquam aliorum, concessum fuisse ut in hac vita Deum per essentiam viderent" [80].

Dos autores en que la vacilación se nota mucho, aunque al fin se deciden por la negativa, son Granado y Hurtado. El primero escribe: "Sexto tandem Beatissimae Virgini neque non auderem hoc privilegium negare, si alicui Sancto concederem; et qui ceteris puris hominibus nego, vix possum Matri Domini negare. Sed adhuc Ipsi non displicere crediderim, si cum Evangelista Ioanne, tantae Dominae devictissimo, sine latitudine dicamus: Deum nemo vidit umquam" [81]. Hurtado dice: "Et quidem, si Deus alicui puro homini visionem sui in hac vita communicasset, eam non negaret Matri suae. Eam tamen ipsi communicasse, nullo firmo argumento affirmari potest; praesertim postquam Ioannes in suo Evangelio capite 1 id ut singulare encomium attribuit Christo, dum dicit: Deum nemo vidit umquam" [82].

Un solo teólogo hemos encontrado que esté abierta y decididamente en la oposición del privilegio mariano. Léanse estas palabras de Silvio: "Unde quod aliqui aiunt, Beatam Virginem Deiparam, Sanctos Benedictum et Augustinum, imo et Adamum, vitam hanc mortalem agentes, divinam essentiam vidisse, nullo mo-

---

70. Salmerón, *Commentaria in Evangelia et Acta Apostolorum*, l. 2, tr. 31.
80. Estius, *In secundum Sententiarum*, dist. 9, párr. 10.
81. Granadus, *In primam*, tr. 7, disp. 1, n. 15.
82. G. Hurtado, *Tractatus de attributis Dei*, disp. 10, diff. 2.

do est recipiendum; partim ut etiam nunc verum sit illud Beati Ioannis, Deum nemo vidit umquam...; partim quia neque Scriptura neque Veterum Patrum aut Conciliorum traditio tale aliquid privilegium eis fuisse agnoscit... Neque putamus ullum esse fundamentum id asserendi de Beata Virgine Deipara, multo minus de Augustino vel aliis" [83].

Y estos son todos los teólogos que hemos hallado contrarios al singular privilegio que tantos otros autores han creído poder defender con seguridad de doctrina.

VII

Con todo lo dicho hasta aquí, tenemos trazada la historia, si no completa, bastante aproximada de los orígenes y las vicisitudes por que ha ido pasando en la Escolástica postridentina la doctrina que estudiamos. Ello nos basta para poder afirmar que hay una gran mayoría de Teólogos que sostienen el privilegio de María. Cierto que los más lo hacen con dependencia del privilegio que suponen concedido a Moisés y a San Pablo; pero tampoco faltan autores, y de gran nombre, que lo afirmen independientemente.

De todos modos, unos y otros lo hacen sin querer pasar los límites de una opinión piadosa y probable. Estudia este punto principalmente Luis de Torres. Mucho nos dice cuando afirma: "Hoc tempore communis est Scholasticorum sensus" [84]. Pero aquilatando más, pregunta si sería temerario afirmar lo contrario, dado ese consentimiento de los Teólogos. Y responde que no, porque aunque sean tantos los Teólogos que lo defienden, no lo dan sin embargo como cierto, sino sólo como probable. Por eso concluye: "Et ideo mihi sane placet, quod negare praedictum privilegium Beatae Virgini, opinio sit improbabilis" [85].

---

83. Sylvius, *In primam*, q. 12, a 11, ad 4.
84. Torres, *Selectae Disputationes*, p. 1, disp. 14, dub. 10.
85. *Ib.*

Lo que sí queremos hacer notar es la nitidez y fuerza con que se presenta en los textos copiados el llamado hoy principio de eminencia en Mariología. En lo secundario de la cuestión es éste un punto de importancia para la historia de la Mariología postridentina. Otro tanto hay que decir del principio de singularidad, si quiera no se ofrezca todavía tan aquilatado como en otras ocasiones. Y por encima de todo, el aliento hondamente piadoso y mariano que da vuelos a la investigación, como de hijos que buscan para su Madre las mejores coronas.

UN MANUSCRITO CONCERNIENTE A LAS REGLAS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y AL P. JERÓNIMO NADAL (1507-1580)

por

MIGUEL NICOLAU S. J.

De este escritor ascético y escriturista de la Compañía de Jesús ya nos hemos ocupado en diferentes ocasiones [1]; y por esto ahora no volveremos a presentar los rasgos de su formación científica y de su preponderante significado e influjo en la espiritualidad de la Compañía. En estas mismas páginas de *Archivo Teológico Granadino* ofrecimos últimamente el catálogo de sus abundantes escritos espirituales [2], que aún sólo en este aspecto le elevan como escritor ascético de gran talla. Recientemente hemos venido en conocimiento de un manuscrito, desconocido hasta el presente [3], que en su mayoría contiene documentos relativos al antiguo Visitador y Comisario de la Compañía europea en 1561 y 1562.

Este manuscrito, del que vamos a presentar la siguiente nota, pertenece en la actualidad a la *Biblioteca del Seminario arzo-*

1. M. NICOLAU, S. J. *Notas sobre el lulismo del P. Jerónimo Nadal*, Studia (Palma de Mallorca) 13 (1941) 161-167.—*El P. Jerónimo Nadal y los Ejercicios espirituales de S. Ignacio*, Estudios Eclesiásticos 16 (1942) 99-133.—*Un autor desconocido en la historia de la meditación*, Revista española de Teología 2 (1942) 101-159.—*Para la historia de la devoción al Corazón de Jesús: Jerónimo Nadal*, Manresa 15 (1943) 19-33.

2. *Los escritos espirituales de Jerónimo Nadal*, ATG 5 (1942) 29-62.

3. Debemos la noticia del mismo al Dr. Casimiro Sánchez Aliseda, Pbro.

bispal de Toledo, con la signatura *Ms. 60.* Está encuadernado en pergamino; mide 26 × 16 cms.; lleva título al dorso *Reglas*, y en la portada posterior: *Reglas de casa.* Consta de 123 folios numerados, a los que preceden tres folios sin numerar; pero después de los folios numerados faltan algunos arrancados, y continúan otros 30 sin numerar, escritos en sentido inverso a los anteriores; el comienzo de éstos se halla en la portada posterior del libro.

La diversidad en los tipos de letra de este manuscrito nos habla de diferentes amanuenses que trabajaron en su composición; y el contenido nos indica que se trata de un libro o cuaderno del antiguo colegio jesuítico de Ocaña en la provincia de Toledo, en el cual se escribían diversos avisos, reglas, etc., como pronto vamos a ver.

Sobre la fundación de este colegio han escrito los historiadores [4]. Y aunque ya en 1555 se había comenzado en serio la fundación, las clases no se abrieron sin embargo en él hasta el verano de 1558. Tres años más tarde estaba de nuevo en España el P. Jerónimo Nadal con el cargo de Visitador de la Compañía. Este Padre venido entonces de Roma, después de detenerse en algunas ciudades españolas y de visitar la Provincia de Portugal, volvió a la Provincia de Toledo; pero por dificultades que encontró en la Corte tuvo que realizar rápidamente su visita [5]. El mismo lo cuenta en sus *Ephemerides* [6]; y allí mismo menciona la visita de Ocaña [7]. Resultado de la visita debió ser el dejar buena parte de las reglas y avisos que se contienen en el manuscrito que estudiamos, como solía dejarlas en otras partes para orientación y determinación de las costumbres y usos religiosos según el estilo y normas de Roma y en conformidad a la voluntad del P. General Diego Laínez, que en este respecto había conferido a Nadal autoridad plenísima [8].

En la descripción de este códice, que debía ser como libro de notas y recuerdo de las reglas y avisos (tal vez para el aposento

4. Véase A. Astráin, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* II, 54-47.

5. Véase Astráin, *ibid.* II: 128-149.

6. *Monum. Hist. S. I., Epist. Nadal,* II, 81-92. "Visitavi collegia regni neapolitani [Novae Castellae], sed quam potui brevissime, ita enim urgebant satrapae per Araozium" (ibid. p. 86).

7. *Epist. Nadal* II, 87. Cf. *ibid.* I, 552.

8. Puede leerse la patente de Comisario general que le dió el P. Diego Laínez en *Epist. Nadal* I, 358-362.

del P. Rector del colegio) no descenderemos en particular a apuntes mínimos sin importancia, y en la transcripción de títulos adoptaremos la ortografía moderna.

El primer folio sin numerar está casi totalmente en blanco; y *en el segundo,* igualmente sin numerar, tenemos una "Tabla de los oficios y reglas y avisos que hay en este libro de la Compañía, según que el P. M.° Nadal, Comisario general, lo dejó agora nuevamente en este año de 62; lo cual se ha de guardar". En el *tercer folio* (*sin numerar*) tenemos otra "Tabla de los oficios y reglas que hay en este libro".

Fol. 1r-5v (*numerados en adelante*): "Oficio del Rector.—1. El Rector primeramente ha de sustentar..." Las páginas están todas tachadas, y junto al título se anota por mano distinta aludiendo a otras reglas más recientes: "Hayle [oficio] nuevo". En el *fol. 2v* un nuevo epígrafe, hacia el medio, dice: "Añadidas al oficio del rector".

Fol. 6rv: "Jhs. Añadidas a las reglas del rector..." y poco más abajo: "Reglas de nuestro P. Francisco añadidas a las del rector..." Todas están también tachadas.

Fol. 7-13: Faltan en el ms. por haber sido arrancados.

Fol. 14r-15v: "Jhs. Oficio del portero. Decirse ha cómo se ha de haber cerca de sí, acerca de los de casa, acerca de los de fuera, acerca de la misma portería..."

Fol. 15v-16r: "Añadidas al oficio del portero..."

Fol. 16r-18r: "Jhs. Reglas del procurador del colegio..."

Fol. 18r: "Añadidas al oficio del procurador que dejó el P. M.° Nadal el año de 1652..."

Fol. 18v-19v: En blanco.

Fol. 20r-21r: "Jhs. Oficio de despensero..."

Fol. 21rv: "Añadidas al oficio del despensero..."

Fol. 21v: "Oficio del porcionista, scilicet, del que trae las limosnas ordinarias en las casas de la Compañía..."

Fol. 21v-22r: "Oficio de comprador..."

Fol. 22rv: "Añadidas al oficio del comprador..."

Fol. 23r-25r: "Jhs. Oficio del refitolero..."

Fol. 25rv: "Añadidas al oficio del refitolero..."

Fol. 25v-26r: "Oficio del cocinero..."

Fol. 26rv: "Oficio del guardaropa de lino..." Cf. *Monum. Hist. S. I., Monum. Simon. Rodericii*, p. 830. 831.

Fol. 26v-27r: "Oficio del guardaropa de lana..." Cf. *Monum. Simon. Rodericii*, p. 829. 830.

Fol. 27r-29v: "Oficio de enfermero..."

Fol. 29v-30r: "Añadidas al oficio del enfermero..."

Fol. 30rv: "Oficio del excitador..."

Fol. 30v-32v: "Reglas para los estudiantes de la Compañía 1. El fin de la doctrina que se aprende en esta mínima Compañía... 40. Su conversación con los otros estudiantes sea solamente de cosas de letras o espirituales, como en todo se puedan ayudar a mayor gloria divina". Cf. *Monum. Hist. S. I., Monum. Paedag.* p. 650-653.

Fol. 32v-33r: "Oficio del prefecto de los estudios..." Véase en *Monum. Paedag.* p. 642-643.

Fol. 33rv: "Reglas del que tiene cargo de la librería..." Véanse en *Monum. Paedag.* p. 644. Cf. *Monum. Simon. Rodericii*, p. 835. 836.

Fol. 33v-34r: "Memoria de lo que tiene de hacer el síndico..."

Fol. 34r-35r: "Regulae Ministri..." Y añadido junto al título: "Son las nuevas. Trájolas el P. Francisco y aquí el P. A. Cordeses".

Fol. 35v: En blanco.

Fol. 36rv: "Jhs. Reglas de los sacerdotes de la Compañía de Jesús..." Añadido posteriormente junto al título: "Hay las nuevas impresas en latín".

Fol. 36v-37r: "Añadidas a las reglas de los sacerdotes..."

Fol. 37v-39v: "Jhs. Reglas del sacerdote que tiene cuidado de la iglesia..." Añadido posteriormente junto al título: "Hay las nuevas impresas en latín".

Fol. 39v-40r: "Estas que se siguen son añadidas en Roma..."

Fol. 40r-41r: "Añadidas el prefecto de la iglesia en España..."

Fol. 41r-43v: "Reglas para el sacristán..." Añadido: "Hay las nuevas impresas en latín".

Fol. 43v-44v: "Añadidas al sacristán..."

Fol. 45r-46v: "Orden de la oración.—El meditar y orar del escolar, ultra del ordinario..." Termina: "...todos somos en vía de adquirir le perfección y caminamos para ella; Christus Jesus

dabit virtutem et fortitudinem Societati suae. Benedictus Deus". Al principio, junto al título se añade: "Hayle nuevo del P. M.º Nadal de 1562".

Este documento es la primera ordenación sobre la oración que dejó el P. Nadal la primera vez que visitó España en 1554. Se había publicado en dos partes procedentes de diferentes códices: la primera parte por el P. Pedro Leturia en *Archivum Historicum S. I.* 3 (1934) 93-95: *De oratione matutina in Societate Iesu documenta selecta;* la segunda parte ya se encontraba publicada en *Monum. Hist. S. I., Epist. Nadal* IV, 670-672. Aquí encontramos entera la instrucción, con muy ligeras variantes en relación con lo publicado, que no modifican la parte fundamental y principal del documento.

Fol. 47rv: "Jhs. Reglas de los novicios..."

Fol. 48: En blanco.

Fol. 49r-51r: "Jhs. Síguese la santa regla de los amadores de la divina Sapiencia. Capítulo primero. Que ha de ser imagen de la Pasión el amador..." Síguense cinco capítulos. Junto al título al principio se anota con razón: "No está entre las reglas de la Compañía".

Fol. 51v-53r: "Jhs. Avisos para los peregrinos.—El fin de la peregrinación es para en alguna manera alcanzar..." Cf. *Monum. Simon. Rodericii* p. 849-853.

Fol. 53r-56v: "Reglas más en particular para lo mismo..." Cf. *Monum. Simon. Rodericii* p. 853-859.

Fol. 56v-59r: "Reglas comunes a todos los de casa..." Añadido al título posteriormente: "Hay las nuevas enmendadas impresas en latín".

Fol. 59rv: "Añadidas a las reglas comunes..."

Fol. 60r-61r: "De officio consultoris provincialis et rectoris. —1. In primis sinceram intentionem..."

Fol. 61rv: "Ad officium consultoris addantur haec..." Otra mano escribe: "Añadidas por el P. M.º Nadal, 1562". Cf. *Epist. Nadal* IV, 443-444.

Fol. 62rv: "Cómo se ha de haber el superior con los consultores.—Téngalos en toda obediencia en toda cosa, salvo que digan..." Junto al título: "P. Nadal, 1562". Cf. *Epist. Nadal*, IV, 441-443, donde están en latín estas instrucciones.

Fol. 62v: "Cómo se ha de haber el superior con el procura-

dor...” Añadido: “P. Nadal. 1562”. Cf. *Epist. Nadal* IV, 445-446.

Fol. 63r-64r: “Orden que el P. M.° Nadal dejó al P. Gonzalo Alvarez Maestro de novicios en Coimbra.—1. En despertando se levanten...” Añadido al título: “1562”.

Fol. 64v: “Jhs. Usus officii Ministri.—1. Minister sciat..... ...ut aliqua etiam ipse ordinet”. Cf. *Epist. Nadal*, IV, 433-434.

Fol. 65r-67r: “Jhs. Regulae praefecti ecclesiae.—Praefectus ecclesiae curabit...”

Fol. 67v: “P. Nadal. 1562.—Ad rationem et consuetudinem annuam collegii Romani proponantur patribus ac fratribus mortificationes diligendae: Exercitia spiritualia...”

Fol. 68r-71r: “Jhs. Reglas para nuestras escuelas.—Porque toda vera sapiencia viene de Dios...” Añadido al título: “Nuevas que dió el P. Nadal, 1562”. Estas reglas pueden leerse en latín publicadas en *Monum. Paedag.* p. 454-459. Nadal anotó (ibid. p. 454) que eran del P. Laínez.

Fol. 71v-72r: “Podrá ser la materia de la oración ordinaria la que sigue...” Añadido: “P. Nadal. 1562”. Cf. *Epist. Nadal*, IV, 576-578.

Fol. 72rv: “La materia de la petición en la oración es...” Cf. *Epist. Nadal*, IV, 575-576.

Fol. 73r: “Jhs. Compendium quemadmodum uti suo officio debeat Rector collegii.—1. Piense y confíe en Dios...” Añadido: “P. Nadal. 1562”. Cf. *Epist. Nadal*, IV, 432-433.

Fol. 73v-74r: “Jhs. Pro coadiutoribus temporalibus... “Añadido: “P. Nadal. 1562”. Cf. *Epist. Nadal*, IV, 452-454.

Fol. 74v-78r: “Jhs. Instrucción para el examinador.—El examinador para bien hacer su oficio...” Añadido al título: “Hízola el P. Nadal 1562”.

Fol. 78rv: “Orden de lo que se ha de leer a la mesa...” Añadido: “P. Nadal. 1562”. Cf. *Epist. Nadal*, IV, 448-449.

Fol. 79rv: “Jhs. In colloquiis fratrum agenda...” Cf. *Epist. Nadal*, IV, 450-452.

Fol. 80rv: “Instructio pro confessariis.—Cuanto a las confesiones no es menester decir...” Añadido: “P. Nadal. 1562”. Cf. *Epist. Nadal*, IV, 462-464.

Fol. 80v-81r: “Instructio patrum qui audiunt confessiones nostrorum...” Cf. *Epist. Nadal*, IV, 464-468.

Fol. 82r-83v: "Regulae sacerdotum et confessariorum nostrorum..."

Fol. 84rv: "Reglas para el procurador de la sanidad..."

Fol. 85: En blanco.

Fol. 86rv: "Jhs. Antipastos... Postpasto..." Añadido: "P. Nadal, 1562".

Fol. 87r-89r: "Jhs. Orden de la oración.—Del orden de la oración de los novicios ya se ha dicho..." Añadido al título: "P. Nadal, 1562". Este documento ha sido en parte publicado por el P. Leturia, tomándolo de otro códice, en *Archiv. Hist. S. I.* 3 (1934) 95-96.

Fol. 89v-90r: "Jhs. Orden de renovación de votos..." Añadido: "P. Nadal, 1562".

Fol. 90v: "El P. Provincial Juan de Valderrábano me escribió así en una que fué a 29 de Diciembre de 1562..."

Fol. 91r-93v: "Jhs. Breves avisos para el modo de hablar de cosas de Teología en estos tiempos.—Téngase las reglas últimas de los Ejercicios..." Cf. *Monum. Paedag.* p. 676-680.

Fol. 94r-96r: "Ordo domus probationis seu novitiorum..."

Fol. 96v: En blanco.

Fol. 97rv: "Jhs. Regulae praefecti ecclesiae.—1. Curet ut aedituus..."

Fol. 98r: "Regulae ianitoris..."

Fol. 98v: "Jhs. Instructio ad mittendos peregrinos. Pro superioribus..."

Fol. 99r: "Jhs. Regulae peregrinorum.—1. Litanias quotidie..."

Fol. 99v: En blanco.

Fol. 100rv: "Regulae procuratoris collegii ac domorum probationis..."

Fol. 101r: "Jhs. Officium examinatoris.—1. Ut bene fungatur..."

Fol. 101v: "Regulae praefecti infirmorum..."

Fol. 102r: "Regulae consultorum..."

Fol. 102v: "Regulae admonitoris..."

Fol. 103r: "Jhs. Regulae dispensatoris... Regulae praefecti bibliothecae..."

Fol. 103v: "Regulae praefecti refectorii..."

Fol. 104rv: "Regulae excitatoris... Regulae noctu cubicula visitantis... Regulae coqui... Regulae emptoris..."

Fol. 105rv: "Regulae aeditui..."

Fol. 105v: "Regulae superintendentis..."

Fol. 106r: "Regulae custodis vestium..."

Fol. *106v-107r*: "Reglas del sacristán..."

Fol. 107v-108r: "Jhs. Reglas del enfermero..."

Fol. 108v: "Jhs. Reglas del cocinero..."

Fol. 109rv: "Jhs. Reglas del portero..."

Fol. 110r-111r: "Reglas del refitolero..."

Fol. 111rv: "Jhs. Reglas del despensero..."

Fol. 112rv: "Jhs. Reglas del guardaropa..."

Fol. 112v: "Reglas del comprador..."

Fol. 113r: "Jhs. Reglas del despertador..."

Fol. 113v-114r: "Jhs. Reglas del procurador de los colegios y de las casas de probación.—1. En el tratar de todos sus negocios..."

Fol. 115rv: "Officium Ministri..." Añadido: "Traído de Roma año de 1568".

Fol. 116r: "Ordenaciones del P. Mro. Manuel..."

Fol. 116v: En blanco.

Fol. 117r-123v: "Jhs. Officium rectoris. Caput primum. De iis quae ad collegiales Societatis..."

A continuación citaremos también los títulos de lo que se contiene en los folios restantes de este códice, escritos (como hemos dicho) en sentido inverso a los anteriores y comenzando por la cubierta posterior. Los folios están sin numerar.

Fol. 1r: "Jhs. A estos cinco puntos han de responder los que quieren hacer los votos de los dos años..." "Copia de una patente. Doctor Rodríguez, Viceprovincial de la Compañía de Jesús en Castilla..."

Fol. 1v: "El Señor Dr. Vergara...".—"Hieronymus Natalis, Societatis Iesu Commissarius generalis..." [Es la copia de una patente de viaje para el P. Perpiñán; cf. *Epist. Nadal* IV, 191. 192].—"Lo que el P. J. de Valderrábano, Provincial, me comunicó es lo siguiente..."

Fol. 2rv: "Memorial de las obediencias que han enviado nuestros superiores de Roma, y de los de por acá..." "Copia de una carta de nuestro P. Francisco en que se manda cierta obediencia". Transcribiremos después esta carta de San Francisco de Borja, que no hemos encontrado en la colección de su epistolario publicado en *Monumenta Historica Societatis Iesu*. Después de esta carta, siguen en el ms. otras ordenaciones.

Fol. 3r: "Los casos en que tengo de escribir a nuestro P. Francisco..." "Los procuradores de Roma a quien se suelen dar los poderes son..."

Fol. 3v: "Los libros que el P. M.° Nadal ordenó que no se leyesen..."

Fol. 4r-6r: "Jhs. Memorial de las cosas que ha ordenado nuestro P. Nadal..."

Fol. 6v: En blanco.

Fol. 7r: "Lo que ha ordenado nuestro P. Francisco..."

Fol. 7v: En blanco.

Fol. 8r-9r: "Jhs. Las dudas que en este colegio de Ocaña fueon preguntadas a nuestro P. M.° Nadal con las respuestas y decisiones que dió son las siguientes..."

Fol. 14v-17v: En blanco.

Fol. 18r-19v: "Jhs. Memoria de lo que ha ordenado nuestro P. Ignacio.—Modo de tratar o negociar con cualquier superior, envióse de Roma 29 de mayo 1555... [Véase en *Monum. Ignat., Epist.*, IX, 90-92].—Para las personas que se reciben por coadjutores temporales envióse de Roma...—Las partes de aquellos que se reciben con fin de ayudar a las ánimas con la doctrina y cosas espirituales..."

Fol. 19v-20r: "Copia de diversas cartas del P. M.° Polanco de Roma para nuestro P. Francisco por comisión de N. P. Ignacio..." Se trata de diferentes fragmentos de cartas que se transciben, las cuales han sido ya publicadas en *Monum. Ignat., Epist., t. IX*. En estos fragmentos se trata de las oraciones por el Papa Paulo IV (ibid. p. 89, aunque aquí aparece dirigida la carta directamente al P. Araoz), del criterio sobre el aumento de colegios (ibid. p. 83); sobre un colegial trilingüe, qui per verba de praesenti contraxit... (ibid. p. 86); sobre un mancebo de buenas partes cuyo padre fué tornadizo moro (ibid. p. 87); sobre la admisión de los que vienen de moros o judíos (ibid. p. 131); sobre la

profesión de dos que se envían al Perú (ibid. p. 133); sobre unas normas dadas por el P. Nadal acerca de recibir huéspedes (ibid. p. 134).

Fol. 20r-21v: "Jhs. Memoria de las obediencias que han enviado nuestros superiores desde que yo estoy en este colegio, que es desde 22 de septiembre de 1564..."

Fol. 21v-23r: "Jhs. De ratione scribendi ex decreto 2ae. Congregationis generalis..."

Fol. 23v: "Copia de una de nuestro P. General para el Padre González Provincial, a 11 de enero 1566..." Se trata de un fragmento con diferentes ordenaciones disciplinares. No tiene encabezamiento.

Faltan algunos folios a continuación, que se arrancaron.

Fol. 24r-25 (*sin numerar*): Se contienen diversas ordenaciones una del Provincial P. Gonzalo González (1566), y otras del P. General en 1567.

Fol. 25r: "Capítulos enviados de nuestro P. General a 30 de agosto 1569.—1. Cuando alguno de la Compañía falleciere..."

Fol. 25v: Contiene diferentes avisos recibidos de Roma.

Fol. 26: En blanco.

Fol. 27r: Memoria de una ordenación del P. Provincial sobre la comunicación mútua y de un decreto de la tercera Congregación general sobre sufragios por los difuntos (decretum 40; *Institutum Societatis Iesu* [Florentiae 1893] II, 227. 228).

Fol. 27v-28r: "Ordenación de nuestro P. General Everardo Mercuriano..." Sobre el modo de escribir a Roma, etc.

Fol. 28v: En blanco.

Fol. 29r-30r: En estos folios se contiene una carta del Padre Mercurian para el Provincial Cordeses sobre dos breves obtenidos de Su Santidad, el primero sobre el uso de los libros prohibidos. Continúa después, del mismo P. Everardo Mercurian, una instrucción "Quae visa sunt observanda circa usum librorum prohibitorum et aliorum quorumdam..."

Fol. 30v: Del P. Mercurian "Quae visa sunt observanda in libris Musices..."

He aquí el contenido de este manuscrito, interesante sin duda para la historia del colegio de Ocaña y de la Compañía de Jesús en la Provincia de Toledo; interesante asimismo para la his-

toria, por escribir todavía, del Visitador más célebre que ha tenido la Compañía, el P. Jerónimo Nadal. Pero serán también de interés las reglas, aunque antiguas, de los diferentes oficios de la Compañía que regulaban la disciplina religiosa y hoy nos informan del modo de proceder en los tiempos precedentes; reglas que, o han perseverado, o en muchos casos podrán servir de dirección en los tiempos presentes. Sobre la formación de las reglas de la Compañía escribió ya anteriormente el P. A. Astráin en su *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* [9], y allí mismo informa de la parte del P. Nadal y de San Francisco de Borja en este particular. Y asimismo hay que tener en cuenta los trabajos muy antiguos del P. Simón Rodríguez en Portugal, cuyas reglas y avisos pasaron en parte a las reglas y avisos que aquí en este códice hemos encontrado [10]. Pero no hay duda que, junto con estas reglas del P. Simón Rodríguez, serán de máximo interés y aún podrán superar a las presentes copias del manuscrito descrito aquellas otras copias de las reglas conservadas en el códice (Archiv. S. I. Roman.) *H. Natalis Instructiones et monita pro collegiis Hispaniae et Lusitaniae 1561-1562*, hoy con la signatura *Instit. 208*, manuscrito descrito abundantemente en *Epist. Nadal I, p. XXVII-XXIX y IV, p. 59-92*. Pero al tratar de una edición crítica de esas reglas, no será inútil conocer la existencia de las copias contenidas en el códice que hemos presentado.

El interés *inmediatamente* teológico de este manuscrito radica, por consiguiente, en la doctrina espiritual y ascética que en estas reglas se contiene, y en algunos de los otros documentos mencionados, como el *Orden de oración* y *Breves avisos para hablar de cosas de Teología*..., aunque no pocos de estos documentos han sido ya publicados, como lo hemos consignado al señalarlos.

9. Tomo II, 419-438.

10. Sobre la parte del P. Simón Rodríguez en la formación de las reglas de la Compañía véase el prólogo de los editores de Monum. Hist. S. I. *Monum. Broet... Simonis Roderici*, p. 415-440; F. RODRIGUES, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal* I, vol. 1, 537-544. Las reglas y avisos del P. Simón Rodríguez pueden verse publicadas en *Monum. Simon. Rodericii* p. 822-873.

Una carta de San Francisco de Borja.

Transcribimos a continuación una carta de San Francisco de Borja, contenida en el manuscrito de que acabamos de hablar, fol. 2rv (sin numerar), como ya hemos indicado. No lleva la fecha en que se escribió, pero se encuentra entre otras ordenaciones de los superiores de España correspondientes al 30 de enero de 1561 y 16 de julio de 1561.

La carta encierra particular suavidad y unción en la forma, y es índice de la solícita diligencia del superior religioso para conservar a sus súbditos en toda obediencia y mutua caridad. No la hemos encontrado en el epistolario del santo publicado en la colección de *Monumenta Historica Societatis Iesu*. Dice así:

[*Fol. 2r, sin numerar*] Copia de una carta de nuestro Padre Francisco en que se manda cierta obediencia.

Pax Christi.

Padre carísimo: Porque es tan importante para la perfecta obediencia, que en nuestra mínima Compañía se pretende, tener todos los que son en ella un mismo querer y voluntad y el mismo parescer y juicio con sus superiores, no admitiendo ninguno que venga contra lo que ordenan los superiores, no sólo universales, pero ni contra lo que hacen los locales, [Fol. 2v] *es necesario que en todas las casas se tenga special cuidado que en esto se proceda conforme a humilde obediencia y al los de la Compañía como de los de fuera, porque de más spíritu que de nuestros Padres hemos aprendido, que es muy conforme a la perfección y verdadera religión.*

También juzgo convenir mucho para que se conserve la unión y caridad que la misma Compañía en los suyos desea, que menospreciando lo que el mundo abraza y caminando todos por la vía del spíritu, no traten de diferencias de los estados, linajes ni oficios, ni de otras

odiosas que disminuyen la caridad o la opinión así de los de la Compañía como de los de fuera, porque de más de ser ocasión de ofensa del Señor, es gran ocasión de soberbia y disensión en la religión.

Y para que estas dos cosas con más cuidado se guarden, tenga el superior gran cuidado de avisarlas y corregir cuando algo faltase, y cualquiera que oyese a otro tratar algo desto sea obligado a avisar luego al superior, el cual con prudencia y celo religioso lo remediará.

Vuestro en el Señor
† Francisco.

LA UNIDAD EUCARÍSTICA DEL CAPÍTULO SEXTO DEL EVANGELIO DE S. JUAN SEGUN EL CARDENAL TOLEDO

por

JUAN LEAL S. I.

1. El por qué de este trabajo

Este trabajo es una ampliación del artículo que en este mismo número del Archivo Teológico Granadino publica el Sr. Tapia, sobre el sentido eucarístico del capítulo sexto de S. Juan en los teólogos postridentinos. El Sr. Tapia abarca *todo el aspecto* eucarístico del capítulo *en la generalidad* de los autores postridentinos. Nosotros nos reducimos *a la unidad* del capítulo *en un solo autor* postridentino, que es *el Cardenal Toledo*. El Sr. Tapia precisa bien los puntos de vista propios de Toledo, pero con la brevedad que necesariamente había de tener en un trabajo de conjunto y sin la extensión que una figura como la de Toledo se merece, no sólo por su valor absoluto, sino sobre todo por el influjo que ha ejercido en la exégesis de los autores que le han seguido.

Salmerón y Toledo son ciertamente los dos autores más beneméritos en la interpretación exacta del capítulo sexto de San Juan. Ellos han fijado de una vez para siempre el sentido real eucarístico que tiene el discurso del pan de la vida y han profundizado como nadie en la unidad de pensamiento que enlaza cada una de las partes o párrafos del discurso. Salmerón fué el primer adalid batallador en el Concilio de Trento y luego en sus

Comentarios. Toledo recogió sus conclusiones y les dió nueva vida y juventud con el vigor y profundidad propia de su poderoso entendimiento. Desde Toledo nadie ha vacilado en el sentido eucarístico del discurso, pues ha resumido espléndidamente las razones que militan en favor del único sentido verdadero del discurso, que es el eucarístico. Las ha resumido y las ha expuesto, como hemos de ver, con una lucidez y precisión meridiana, que se impone por su propia luz y evidencia.

La influencia mayor de Toledo está en la orientación que ha dado al discurso general, visto en todo su conjunto. Salmerón era ya acérrimo partidario de la unidad eucarística de todo el discurso, pero no logró precisar sus motivos con la fuerza y energía de Toledo. Desde que se publicaron los comentarios de Toledo observamos en los escritores siguientes una tendencia cada día más fuerte a la interpretación unitaria del capítulo. El Sr. Tapia hace ver en su trabajo cómo desde el siglo XVII en adelante los autores que se ponen en serio a estudiar el capítulo sexto de S. Juan, se pronuncian todos por la unidad del discurso. Sobresalen en primer término los Escriturarios, como más capacitados para conocer los estilos y maneras propias de escribir de cada uno de los autores sagrados. Son muy pocos los que defienden la tesis contraria. Los más de los teólogos se colocan en una postura cómoda agarrándose al sentido cierto de la segunda parte y con esto se contentan, prescindiendo del valor eucarístico que pueda tener la introducción al discurso.

Comprendemos que un manual de Teología que busca lo elemental e incontrovertible se contente con argüir nada más que de la segunda parte del discurso, donde abiertamente se trata de la Eucaristía. Y así lo hacen la generalidad de los teólogos, en los siglos XVII y XVIII, como puede verse en el estudio del Sr. Tapia. Pero los que quieren concienzudamente penetrar en el pensamiento de Cristo y del Evangelista deben estudiarlo en todo su conjunto. Así lo hacen los Escriturarios que en su mayoría hoy están por la unidad del discurso. Y esto no sólo en el campo católico, sino también en el protestante y recionalista. En el siglo XVI los protestantes ortodoxos combatían el sentido eucarístico en todo el discurso y no veían nada más que simbolismo y figuras. Sus sucesores de hoy han cambiado de táctica y en cierto sentido han venido a dar la razón a los católicos, en cuanto que

admiten que el sentido obvio y literal de todo el discurso es netamente eucarístico, tal y como se entendía este misterio en las Iglesias de Asia de fines del siglo I y mediado el 2.º Loisy, por ejemplo, en su comentario al Cuarto Evangelio encuentra la Eucaristía cristiana desde el principio del capítulo hasta el final. Claro que para estos modernos protestantes racionalistas de nuestro siglo, S. Juan no reproduce el pensamiento de Cristo, sino el suyo y el de sus Iglesias.

Si en el campo católico todavía hay mayor número de escritores que no defienden la unidad eucarística del capítulo, no forman argumento de peso y autoridad, porque se colocan en un plan puramente precisivo. Afirman la Eucaristía en la segunda parte y prescinden de la primera. Nosotros creemos que esta postura es más cómoda que segura. Dado el estado actual de la exégesis de este capítulo en las Escuelas Católicas y en las racionalistas, la unidad se impone cada día con mayor fuerza. Conceder, pues, al adversario que en la primera parte del discurso se puede o no tratar de la Eucaristía, es ponerle un arma contra el sentido eucarístico de la segunda.

Como el pan de vida de que se habla en la segunda parte es el mismo que el de la primera, puede decir el adversario de la Eucaristía; ya que en la primera parte me concede el teólogo católico que se puede no tratar de la Eucaristía, yo concluyo que el sentido eucarístico de la segunda parte es por lo menos dudoso y controvertible. El argumento bíblico en favor de la Eucaristía queda de esta manera mermado y débil. Por esto no creemos tan secundario el estudio sobre la unidad eucarística de todo el discurso. Y ya que nigún autor lo ha tratado con tanta claridad y profundidad, entre los antiguos, como el Cardenal Toledo, vamos a ver su pensamiento exacto y los argumentos en que se funda.

2. Tres clases de comunión

El Cardenal Toledo admite como principio general que se puede comulgar o comer a Cristo de dos maneras: *virtual y realmente*, participando nada más que de la virtud o eficacia de Cristo o también de su realidad y sustancia, de su cuerpo y de su sangre en el Sacramento de la Eucaristía.

"Dupliciter enim Christum participamus, *uno modo secundum virtutem,* cuius nobis effectus communicatur. Hac ratione qui credunt in eum *fide perfecta et viva,* ipsum manducant, et eis est cibus, quia *virtus eius in eis operatur* infundendo gratiam, remittendo peccata, et dona impartiendo Spiritus, sive quantum ad principium, sive quantum ad augmentum; ut in his qui de novo ad ipsum a peccato convertuntur, et in his qui iam conversi ab eodem perfectionem Spiritus augmentumque suscipiunt.

His omnibus *per metaphoram* et similitudinem, cibus et potus Christus dicitur, quia animam reficit, confortat et recreat, sicut cibus et potus materialis corpora. Mortuis autem spiritualiter per peccatum dat vitam, quod corporales cibi non faciunt" [1].

Esta comunión consiste en la *participación* de una gracia o virtud de Cristo, cualquiera que sea el modo como se llegue a la participación. Se trata de una participación espiritual, o lo que es lo mismo, que entra dentro del círculo mesiánico y sobrenatural. Se mira no precisamente a las gracias corporales que concedió Cristo en su vida mortal o puede hoy conceder desde el cielo, sino a las gracias espirituales en orden a la salvación eterna del alma. Así se puede decir que comulgaron o comieron de Cristo aquellos dos paralíticos a quienes les perdonó sus pecados, la mujer adúltera, la pública pecadora de Magdala. A estos les concedió Cristo la primera justicia. Virtualmente comulgaban de Cristo los Apóstoles en su trato y conversación contínua con Jesús, Marta y María de Betania, Nicodemo y tantos otros que, estaban en gracia de Dios, pero se iban fortificando por el trato con el Señor.

Esta es la perfección y el aumento del Espíritu de que habla Toledo. Hay muchas maneras de obtener esta virtud espiritual de Cristo. Toledo nos habla de la fe perfecta y viva. No la simple confianza muerta de Lutero, y que era la única participación que encontraban los protestantes del siglo XVI en este capítulo.

Como se ve, este modo de comulgar, de comer a Cristo, pan de las almas, es totalmente figurado y metafórico, como ha dicho Toledo. No hay más razón para llamar a Cristo pan, en este sentido, que para llamarlo también vid, como él se llama de hecho en S. Juan. La vid alimenta las ramas que le están unidas. *Cual-*

1. Doctoris Francisci Toleti, Cordubensis e Societate Iesu, In Sacrosanctum Ioannis Evangelium Commentarii, Romae, 1588.—Annot. XXV.

quier unión con Cristo lo hace pan nuestro, la unión por la fe, el conocimiento en general, la caridad, pueden sernos canales de la virtud redentora de Cristo.

Notemos desde ahora que la comunión virtual, espiritual, figurada o metafórica de que habla Toledo, no coincide exactamente con la de los Protestantes.

La comunión puramente fiducial de los Luteranos no la considera Toledo como virtual, porque no justifica ni trasmite la virtud vital de Cristo.

"Altero modo cibus est Christus, non secundum virtutem tantum, sed etiam *realiter;* quia ipsemet miro et ineffabili modo sub panis, sub vini speciebus nobis secundum suam datur et communicatur substantiam. Quam manducationem *sacramentalem* sacri Doctores vocant, in qua Christus panis dicitur, quia non solum animam secundum suam virtutem reficit, sed etiam secundum suam substantiam nobis communicatur sub veri panis speciebus contentam" [2].

Esta segunda manera de comer a Cristo no se opone a la primera, sino que la incluye y añade algo nuevo en el modo. Aquí participamos de la virtud, de las gracias redentoras de Cristo al dársenos *la misma carne y sangre* del Señor, presente bajo las especies del pan y del vino. Coincide, pues, con la Sagrada Eucaristía y por esto se llama también *comunión sacramental.* Ambas comuniones o modos de participar de Cristo pueden verificarse en el mismo acto, con esta diferencia: la virtual para ser fructuosa no necesita de la sacramental o real; ésta en cambio, siempre que aprovecha, va unida con la primera: "Non ergo Christus in cibum secundum suam substantiam se nobis communicat, quasi sine fide et dilectione velit nos talem suscipere cibum, sed vult nos fide et affectu et puritate *disponi* ut *simul et mente et corpore* cibum hunc manducemus" [3].

Así, pues, toda comunión sacramental fructuosa incluye el modo y el fruto de la simple comunión virtual por fe y amor.

Según Toledo, estas dos clases de comunión se encuentran ya en S. Pablo, que nos habla de Cristo comida espiritual o virtual, cuando dice: "*Eamdem spiritalem escam manducaverunt et eum-*

2. Ib.
3. Ib.

dem potum spiritalem biberunt". Y de la comunión real o sacramental: "*Accipite et manducate, hoc est enim corpus meum*" [4].

La comunión sacramental, cuando se separa de la virtual, coincide con la sacrílega o infructuosa. Y es el tercer modo que distinguen los autores de recibir a Cristo. Es una recepción material y como mecánica, que no causa ningún efecto propio del pan.

3. La comunión por la fe

El sentido que tiene esta comunión por la fe entre los autores católicos y los protestantes es diverso. Para los Luteranos la fe era un acto de la voluntad más que del entendimiento, que consiste en confiar en Dios por Jesucristo. Confiando así se obtiene la remisión de los pecados y la salvación. Se participa de los frutos de la redención, se come por tanto virtualmente a Cristo. Y esta sería la única comunión de que se habla en el discurso sobre el pan de la vida.

Para los católicos que nablan de la comunión virtual o espiritual, la fe es uno de tantos modos de unirse a Cristo y asimilarse los frutos de su redención. Pero ha de ser una fe también intelectual y que no alcanza la plenitud de sus frutos y efectos, si no va unida con la caridad. Por sola la fe ninguno se justifica ni se salva en la doctrina católica. Cristo, pues, en la verdadera doctrina católica nunca puede ser pan de vida por sola la fe, formalmente considerada.

Para entender bien la unidad eucarística del discurso de Cristo, conviene precisar más aún el sentido de la fe.

Ninguno de los defensores de la unidad eucarística niega que se trate de la fe en el capítulo sexto de S. Juan. Basta leer los vv. 29-27 para convencerse de la importancia que tiene este tema

4. 1 Cor. 10, 3. 4. Toledo no explica aquí literalmente el pasaje. La comida y bebida espiritual de que habla S. Pablo no se puede interpretar en el sentido de comunión virtual o espiritual, como dice Toledo. La palabra "*espiritual*" tiene aquí o el sentido de maravilloso y sobrenatural, como de hecho fué el maná y el agua que brotó de la roca, o mejor, y más conforme con el contexto, el sentido de "*típico o figurativo*". Aquel maná y aquella agua material eran figura y tipo de otra comida de orden espiritual y elevado, que es Cristo en la Sagrada Eucaristía, de que va a tratar S. Pablo en seguida en este mismo capítulo, cfr. v. 14 ss. La alusión a la Eucaristía en este verso es admitida por Sto. Tomás y aún modernos racionalistas como J. Weiss y Robertson-Plummer. Cfr. Allo in h. l.

Conforme a esta interpretación, este pasaje de 1 Cor. 10, 3. 4 es asimilable al de 11, 24, que cita Toledo como ejemplo de la comunión real y sacramental.

de la fe en Cristo. Pero de que Cristo hable de la fe y S. Juan le dedique unos doce versos, no se sigue que Cristo o S. Juan hayan pensado en *un pan de vida comido por la fe*, como quieren los Protestantes del siglo XVI y aquellos católicos que se les acercan en la primera parte, con las diferencias fundamentales arriba apuntadas.

A este propósito observa muy bien Pesch: "Evidens est agere de fide. Sed debet probari agi de fide *absolute* spectata, an de fide prout praerequiritur ad Eucharistiam fructuose recipiendan... *Non sub duplici ratione* se proponit ut cibum, sed una tantum, quae tamen una ratio fidem includit" [5].

La fe *absolutamente* considerada no mira nada más que a sí misma, a su forma y esencia, prescindiendo de las demás virtudes y ritos cristianos. ¿Se puede sostener que Cristo se llama a sí pan de vida, cuando uno se une a él nada más que por el acto de la fe, prescindiendo del uso de los sacramentos?

Que en teoría se puede admitir este lenguaje, tampoco se niega, pero ¿se demuestra que Cristo lo haya usado?

La fe absoluta se opone a la fe *relativamente* considerada, cuando se la mira como medio que dice relación a un fin. Cristo trata ciertamente de la fe en el discurso sobre el Pan de la Vida. ¿La considera como medio subordinado a la Eucaristía? ¿Como un acto que por sí solo es comida o más bien como un acto preparatorio de la verdadera comida que es la Eucaristía?

Si Cristo no habla de fe absoluta, sino relativamente considerada, no hay en su discurso sino una comida eucarística, un solo pan de Vida, que es el Sacramento. Aunque podamos participar de muchas maneras de los bienes de la redención, Cristo no atiende aquí sino a la principal, que es por la Comunión real de su cuerpo y de su sangre, si la fe se subordina a la Eucaristía y no se trata absoluta y por sí misma. Esta es la posición de los que defienden la unidad eucarística del discurso.

Observemos también antes de decidir la cuestión que la fe en el Nuevo Testamento reviste caracteres muy complejos distintos del sentido simple y preciso que tiene en los libros escolásticos de teología, pues se puede referir a toda la doctrina y prácticas cristianas. La fe es muchas veces toda la vida cristiana, una entrega

5. Vol. VI, núm. 580.

total a Cristo del entendimiento, de la voluntad y de los sentidos exteriores. En este sentido amplio, la Eucaristía y, en general los Sacramentos, no caen fuera del círculo de la fe. Creer en Cristo es aceptar su doctrina con el entendimiento y más todavía con la voluntad y la ejecución externa. Quien se negase a recibir el Bautismo o la Eucaristía no tendría fe en Cristo. Ya Maldonado nos dice que la fe es toda la *economía cristiana*. Y este es el sentido que tiene en el discurso sobre el pan de vida, a juicio del mismo Maldonado. Los modernos comentaristas lo siguen plenamente, sobre todo los que más han estudiado el sentido de la fe en los escritos de S. Juan.

"Fides enim hic totam legem evangelicam, quae et fidem et caritatem et bona opera complectitur, videtur appellare, cum eam veteri opponat legi, in qua illi, quibuscum agebat, nimium haerebant" [6].

Consecuente con este principio, Maldonado sostiene claramente que en la primera parte del discurso no se llama Cristo pan de vida por la *sola* fe formalmente considerada y separada de la caridad y demás prácticas cristianas, pues así la fe no da la vida, que consiste en la justicia. Para Maldonado, se habla tambien del Sacramento de la Eucaristía en la primera parte, englobado en la palabra fe, en su sentido amplio y general.

"Hinc enim initium magnae illius, et hoc tempore nimium agitatae quaestionis nascitur, num Christus hoc capite de Eucharistiae loquatur Sacramento. Quam quaestionem postea explicaturi sumus (v. 52). Interim hoc habeamus: illic quidem (v. 52) de Sacramento *proprie* agere, hic *communiter*, et de Sacramento et de fide et de gratia et de rebus omnibus quibus vita aeterna parari potest.

Se igitur ipsum *cibum* vocat... se tamen ipsum *non solum fide*, cui si nihil accedat, ad vitam aeternam satis non est, sed et caritate et sacramento et bonorum operum imitatione, et quocumque alio sive corporali sive spirituali modo apprehensum" [7].

Esta explicación de Maldonado, que lo diferencia radicalmente de los Protestantes, es aceptable únicamente en el caso de que la fe tenga aquí en el discurso el sentido general y complejo que

6. Maldonado in Jn. 6, 29.
7. Maldonado in Jn. 6, 27.

tiene en tantas proposiciones bíblicas. Se deduce también del efecto maravilloso que Cristo atribuye a la fe, a saber *la vida eterna*, que de hecho consiste en la justificación del alma.

En esta acepción integral de la fe, podemos afirmar que Cristo es pan de vida por la fe, que se le *come* por la fe, que la fe da la vida eterna, que el que va a Cristo no tendrá hambre, que el que cree en El no tendrá sed [8].

Nosotros preguntaríamos ahora a Maldonado: si todo cristiano que vive su fe, participa por el mismo hecho de Cristo como pan de vida eterna, come su carne y bebe su sangre, ¿cuál es el fundamento próximo e inmediato para hablar de pan, de comida y de bebida? Tomado el cristianismo en su conjunto como pan y comida, es evidente que se trata de un lenguaje metafórico y figurado. ¿No hay en esta metáfora fundamento real ninguno? El fundamento de este lenguaje es slsa Eucaristía, donde se come real y verdaderamente a Cristo. Al formar un todo la fe y la vida cristiana en general se puede predicar del conjunto lo que propiamente se realiza por sola la Eucaristía. En otros términos: si en el Cristianismo no existiera el Sacramento del cuerpo y de la sangre de Cristo, nunca se hubiera dicho que Cristo era pan de vida eterna, que el que cree en Cristo —sentido integral de la fe— comulga o come el cuerpo del Señor.

El P. Maldonado concede que Cristo es comida por la fe, al decir que "*non solum fide*". Sin embargo conviene advertir que en el texto del Evangelio nunca aparece esta frase: comer por la fe, comida por la fe. Cristo solamente atribuye a la fe el efecto de la vida eterna o la satisfacción de la sed. Cuando se llama

---

8. Notemos que en este pasaje (6, 35) *venir* y *creer* es una misma cosa, como *no tener hambre* y *no tener sed*. Nos encontramos en un caso claro del paralelismo hebreo, tan propio del estilo de S. Juan. *No tener hambre* y *no tener sed*, se explica después en el v. 40 *por la vida eterna*. "El que cree en mí tiene la vida eterna y será resucitado en el último día". La vida eterna no se concibe con sed y con hambre. La satisfacción, pues, del hambre y de la sed no es sino la expresión concreta y gráfica de la vida feliz que da Cristo a los que se le acercan o creen en El, a los que se hacen discípulos prácticos suyos, a los que se hacen cristianos. Tanto la satisfacción del hambre, como la sed equivalen separadamente a la vida completa. Saciar el hambre es lo mismo que dar la vida eterna; saciar la sed es también la vida feliz completa. Un specto prcial representa *todo* el efecto, como después una parte (comida o bebida) expresará todo el banquete, y la carne-sangre, todo el manjar o plato completo, el Sacramento entero.

pan de vida eterna en esta primera parte, nunca concreta el cómo [9].

¿Por qué Cristo trata al principio del discurso sobre la fe?

Toledo nos da esta razón que es muy real y conforme con el texto bíblico. La fe, que es la entrega total del alma a Cristo, es la disposición indispensable para la comunión fructuosa del cuerpo y de la sangre del Señor. A un auditorio que se resiste a admitir el origen divino de Jesús y su misión sobrenatural, es indispensable exigirle y ponderarle primero la necesidad de la fe. Aun teniendo desde el principio el propósito decidido de tratar del pan eucarístico, a medida que el auditorio muestra su incredulidad y mala disposición, se impone un esfuerzo para disponerlo al misterio. Oigamos a Toledo:

"Tertium est Dominum in hoc suo miro sermone intendisse ita manducationem sacramentalem et realem docere, ut eos ad spiritualem induceret, sine qua realis haec non prodest, sed obest. Erant enim increduli quibuscum loquebatur; idcirco dum ad cibum hunc invitat, simul ad fidem exhortatur, ut credant in eum; sic habituri ipsum vitae cibum, non sola fide sed re ipsa" [10].

Esta misma pedagogía divina explica el por qué Cristo trata veladamente de la Eucaristía al principio. No puede abiertamente y como de repente introducir a los judíos en el misterio de su cuerpo y de su sangre, porque sus ojos que se mueven en un campo de sombras y de tinieblas, se hubieran deslumbrado con la demasiada luz. El paso de la obscuridad a la luz se va haciendo gradual.

"Prima ergo verba superius exposita adiunctam habent spiritualem manducationem per fidem, *ut credant;* at haec posterio-

9. *Qui credit in me non esuriet* 6, 35. "*Ut omnis qui credit in eum habeat vitam aeternam*, 6, 40. "*Qui credit in me habet vitam aeternam*". 6, 47. Estas frases generales de fe en Cristo se concretan en la segunda parte al acto de comer y de beber. "*Si quis ex ipso manducaverit non moriatur*". (v. 50) "*Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum*". (v. 52) "*Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam... Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo*". (vv. 52, 54, 55, 56, 57) "*Qui manducat me, et ipse vivet propter me. Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum*". (vv. 58, 59). Los mismos efectos que se han atribuído a la fe o venida a Cristo, se atribuyen ahora y con más energía a la comida y bebida de la carne y de la sangre de Cristo. Dado que la fe o ida a Cristo es más general y abarca la comida del Sacramento, se ha de explicar la primera parte por la segunda, que es más concreta y clara.

10. Annot. XXV.

ra realem manducationem expressius et manifestius continent, quando dicitur: panis quem ego dabo caro mea est. *Prius etiam hanc eamdem significavit manducationem*, sed minus distincte, dum fidem in seipsum ab eis postulabat; at haec iam ultima distincte et adeo aperte ut ipsi intellexerint realem carnis eius manducationem" [11].

La comunión espiritual por la fe no es distinta de hecho para Toledo. Es un mismo acto bajo dos aspectos considerado. Es la comunión sacramental del cuerpo y de la sangre del Señor connotando la debida preparación sujetiva. En la primera parte trata Cristo de la preparación y en la segunda parte de la realidad de la comida y bebida; en la primera parte se atiende más al aspecto sujetivo y en la segunda al objetivo. Así se explica lo que dice Toledo, hablando de los autores que a veces ponderan nada más que la comunión espiritual o la preparación por la fe y a veces sola la sacramental o la realidad del cuerpo de Cristo presente en la Eucaristía.

"Errant ergo graviter, qui istorum testimonia ita proferunt, quasi ipsi sacramentalem manducationem a sensu verborum Ioannis excluserint; cum potius eam adiungendam cum spirituali manducatione docuerint et sic unam incluserint ut alteram non excluserint. Hac ratione intelligenda sunt verba eorum aliquando affirmantium panem hunc esse cibum mentis. Nolunt enim negare realem Christi manducationem, sed docere eam institutam esse *ut mentem reficiat, quamvis corpore sumatur*, et hoc est valde attendendum pro veritatis recta intelligentia" [12].

De estas afirmaciones de Toledo se deduce su mente con claridad: En el capítulo sexto trata ciertamente S. Juan de la Eucaristía: con más precisión en la segunda parte, menos explícitamente en la primera. Si se habla de la necesidad de la fe, es por su necesidad para la comunión sacramental fructuosa. En ningún caso se puede sostener que se trate de sola la comunión espiritual por la fe ni en la primera parte del discurso, ni menos en la segunda. La comunión espiritual es un término introducido por los autores para expresar la parte que toma la fe o la disposición del hombre en la comunión fructuosa sacramental, pero

11. Annot. XXV.
12. Annot. XXV.

Cristo no se llama a sí pan o comida por la fe en sí misma considerada.

"*Operamini non cibum qui perit, sed qui permanet in vitam aeternam, quem Filius hominis dabit vobis*" [13].

La comida de que trata Cristo aquí es ciertamente El, en la forma que lo declara y explica después: en su cuerpo y en su sangre. ¿Cómo se le come? ¿Por el acto de la fe? De ninguna manera. La fe es la disposición, es la obra del hombre en busca del pan de vida, es el llamar a la puerta del amigo pidiéndole el pan que necesita; pero con sólo llamar o buscar o disponerse no se come. La comida del pan viene después, porque nos lo ha de dar Cristo. Así lo dice Toledo, al explicar este verso 27: "Attende autem non esse sensum, operamini cibum, id est, facite cibum hunc, sed laborate et studete huic cibo acquirendo: nam statim dicit: *quem Filius Hominis dabit vobis*, ut *aliud sit opus* quod ipsi debent adhibere, *alius cibus ipse*". El "opus" es la preparación por la fe, como más adelante veremos; el "cibus" es Cristo mismo de una manera general en el principio, y luego en el concreto de su carne y de su sangre.

En el particular de llamarse Cristo Hijo del Hombre y no Dios en este verso 27, encuentra Toledo implícito el Sacramento del cuerpo y de la sangre del Señor. ¿Por qué se llama Hijo del Hombre más bien que Dios? "Respondeo voluisse significare se suam carnem, secundum quam erat Filius Hominis, daturum in cibum vitae aeternae, ac si diceret: carnem meam in cibum vitae aeternae dabo vobis"

No cabe dudar de que para Toledo ya desde el principio se apunta a un único pan del alma, a la carne y a la sangre del Señor.

El manjar o pan del verso 27 es el mismo pan de vida eterna que se explica en el cuerpo del discurso desde el verso 52 en adelante. Lo confirma primero con las palabras o autoridad de S. Agustín y S. Cirilo de Alejandría [14].

---

13. 6, 27.

14. S. Ciril. lib. 3, explicando el v. 34 y más claramente explicando el v. 35 habla claramente de la Eucaristía "Quidnam ergo Christus pollicetur? Nihil quidem corruptibile, sed *Eulogiam* potius illam quae est in participatione sanctae carnis ac sanguinis... Intelligant... baptizati... si cunctanter et vix Ecclesias adeant, et longo temporum spatio eulogiam quae per Christum frequentare desinant... aeterna vita seipsos excludere..." MG 73, 510, 522. Toledo alude al comentario del v. 27 (MG. 73, 482), donde S. Cirilo dice que el pan de este verso se debe entender por los versos siguientes, donde se habla claramente de la Eucaristía.—S. Agust. tract. 25 núm. 12 (ML. 35,

Confirmando la identidad que establecen S. Cirilo y S. Agustín entre el pan del verso 27 y el pan del cuerpo y de la sangre del Señor que trata en el cuerpo del discurso, dice Toledo: "Verba etiam adiuncta consonant: hunc enim nempe filium hominis signavit Pater quia Deus est. Non erat cur hanc humanitatem sigillatam diceret divinitate, nisi quia humanitatem et carnem hanc cibum vitae aeternae futurum dicebat, quem effectum caro non faceret, nisi divinitati esset coniuncta et unita. Fidem autem hunc cibum non esse, verba quae sequuntur probant. "*Hoc est opus Dei ut credatis in eum quem misit ille*". Distinguit opus a cibo; distincta enim sunt illa duo: *operamini cibum*, nempe opera et cibus; illud ad iudaeos pertinebat, nempe operari, et cibus ad Christum datorem. Fides igitur a cibo distinguitur" [15].

A esta diferencia entre el pan y la fe da Toledo grande importancia. Por eso vuelve a insistir en ella al exponer el verso 29: "Si contextum totum perpendas... invenies opus a cibo distingui; nam turba audivit duo: nempe cibum vitae aeternae, et opus ab eis exhibendum, ut cibo fruerentur... Superest ergo cibus distinctus a fide in eum credentibus ministrandus: hic vero non est alius nisi *caro deifera ipsius in sacramento* ministranda, non fidem cibum esse, *nec Christum fide creditum*, nam fides in Christum opus reputatur per quod cibus vitae aeternae *succedit*. Et haec est legitima expositio, ceterae sunt violentae" [16].

En estas últimas palabras ha concretado perfectamente Toledo su pensamiento. En todo el discurso no hay más pan que la carne de Cristo en el Sacramento.

Cuando Cristo al principio se llama a sí mismo comida, se refiere a su carne en la Eucaristía. La fe es algo que precede al pan y a su manducación. Es la preparación previa del hombre antes de que Cristo se le entregue. El pan lo da Cristo al creyente; luego tanto el pan como la comida o la comunión se distinguen del acto de la fe. Que el pan se distinga de la fe todos lo admiten, aún los Protestantes. Pues ellos lo que dicen es que comemos a Cristo (pan) por la fe. Toledo ha concretado más y ha dicho: la comida de que habla Cristo no es Él asimilado por la fe. Si

---

1602), se ha de entender conforme a las explicaciones que siguen en el tratado 20, 12-20; (ML 35, 1612-1615), donde claramente se refiere al Sacramento.

15. In v. 27 annot. XIII.

16. Exposit. in v. 29.

fuera Cristo comido por la fe, no se diría que se da el pan a los que creen.

Esta razón nos parece un poco sútil en Toledo y tal vez por eso los modernos no la utilizan. Tiene su fuerza, pero tiene también sus dificultades en el mismo texto de S. Juan. Aunque Cristo dice que debemos creer en El para recibir el pan de la vida, no dice que el acto de la fe y la comunión estén separados temporalmente. Bastaría una como prioridad de causa o disposición entre la fe y el pan. Tanto más que después dice que el que cree en Él tiene la vida eterna. Luego se pudiera pensar que por el mismo hecho de creer ya se comulga o se une uno a Cristo.

Contra los Protestantes creemos que la respuesta más crítica y conforme al texto se debe tomar del sentido que tiene la fe en este discurso. No se trata de un simple acto de confianza, ni se trata tampoco de un acto formal del entendimiento exclusivamente, sino de una fe integral, que abarca incluso las obras y la práctica de los Sacramentos, como nos ha dicho Maldonado. Esta fe da la vida eterna, porque comprende la caridad, el bautismo y la Eucaristía. Cristo trata y pondera la necesidad de la fe, como disposición previa para comer la Eucaristía, pues ninguno aceptará este misterio y lo gozará, si primero no se hace cristiano o entra en el redil y escuela de Cristo. Y esto es creer en Cristo.

La fe nunca es comida de Cristo en el lenguaje bíblico y por esto nosotros creemos que no se debería hablar de la fe como comida o comunión de Cristo, para prevenir confusión y falsas interpretaciones. La comunión por la fe es una reliquia del lenguaje protestante del siglo XVI. La fe en el discurso sobre el pan de la vida es mera disposición a la verdadera comida que es la Eucaristía. Como no es comida en el orden material el conocimiento y apetito de los manjares o platos que se sirven, tampoco lo es en el orden espiritual la fe en su sentido propio. La fe nos revela, nos hace querer y estimar el manjar que se nos va a dar en el Sacramento.

4. La comunión sacramental

Hemos visto que para el Cardenal Toledo no hay más pan de vida que el cuerpo del Señor dado en el Sacramento de la Euca-

ristía. El pan de que se habla al principio es el mismo que aparece en el medio y fin del discurso: el pan de la Eucaristía. Que aquí se trata de la Eucaristía es cosa tan evidente para Toledo que no deja de admirarse cómo haya podido haber autores católicos que excluyesen el Sacramento para hablar de una comida espiritual o figurada, como quisieron los Protestantes:

"Immo maxime miror catholicos quosdam viros in eam incidisse opinionem contra communem veterum Patrum sententiam et contra argumenta veritatis fortissima et contra tam manifestam verborum Evangelistae huius lectionis seriem" [17].

No se podía de manera más enérgica expresar la plena convicción que tiene Toledo de que aquí se trata de la realidad eucarística. El sentir de los Padres, argumentos fortísimos, toda la trabazón y contexto del discurso dan una seguridad enorme al sentir del autor.

Estas palabras las trae Toledo con ocasión del verso 52, pero ya hemos visto antes que El no admite sino un pan, que es la carne de Cristo en el Sacramento. Por esto dondequiera que él pruebe que el pan es la Eucaristía, las razones hay que aplicarlas a todo el discurso. Pero él mismo se encarga de advertirlo. Al principio de la anotación XXV se pregunta en qué sentido se debe tomar el pan de la vida, que tan importante papel juega y tan frecuente en el discurso y la respuesta es la tradicional, la eucarística.

"Percontari potest aliquis verba Ioannis, quae frequentissima sunt de hoc *pane, tam quae exposuimus, quam quae exponemus*, utro sint exponenda sensu: an spirituali illo, an etiam sacramentali; maxime cum non desint qui exponant et exponenda contendant spiritualiter tantum" [18].

En favor del sentido espiritual exclusivo no encuentra nuestro autor motivo alguno. Es una interpretación que en los católicos tiene como origen cierto temor a los herejes y desconfianza de sí mismos. Oigamos a Toledo, hablando sobre el verso 54, que fué la piedra de escándalo donde resbalaron algunos católicos, perdiendo el sentido exegético del discurso. Se trata del verso donde el Señor pondera la necesidad de la Eucaristía como comida y bebida.

17. Annot. XXV.
18. Annot. XXV, al principio.

"Hic locus difficilis est: haeretici enim eo se muniunt, ut Eucharistiam sub utraque specie iure divino sumendam defendant: nonnulli autem catholici nostro tempore, ut argumenti haereticorum efficaciam evadant, totum Ioannis hunc contextum de manducatione spirituali quae per fidem fit exponunt. Quasi propter haereticorum sophismata et fallaces sententias sensus legitimus Scripturae sit derelinquendus" [19].

¿En qué razones cimenta Toledo su convicción evidente sobre el sentido eucarístico del discurso? Vamos a resumirlas en el orden que él las pone para apreciar su valor y amplitud. Desde Toledo a nuestros días no hay nada nuevo. La exégesis eucarística del gran Cordobés ha sido plenamente exhaustiva. Las ha resumido todas en la anotación XXV, con motivo del verso 52, aunque las toca también en la exégesis particular que hace de cada uno de los versos. Las razones las extiende al discurso entero, como hemos dicho antes, al sentido que tiene el pan de vida, centro y tema del capítulo.

La primera razón que da es de orden negativo, a saber: Los protestantes que niegan el sentido eucarístico del discurso no tienen ninguna razón ni en el texto ni en la tradición cristiana. "Non habere ex hoc loco aliquid quod eorum errori faveat" [20].

El primer motivo positivo, extrínseco al discurso mismo, es la tradición cristiana que siempre ha visto aquí el misterio de la Eucaristía. Toledo examina el testimonio de 14 Padres antiguos, la mitad latinos y la mitad griegos. Transcribe sus palabras y hace ver cómo tienen sentido eucarístico [21]. Nosotros nos vamos a contentar con citar el nombre de los Padres que aduce y el paso de sus obras que Toledo transcribe.

De los latinos cita a Tertuliano, liber de Oratione, cap. VI [22], S. Hilario, De Trinitate liber VIII, 14 [23], S. Cipriano, De Oratione dominica, XVIII [24], S. Agustín, en su tratado 25, n.° 12 al Evangelio de S. Juan [25], que explica con toda claridad por el tra-

19. Annot. XXVI.
20. Annot. XXV, col 599.
21. Annot. XXV, col 600-606.
22. ML 1, 1263.
23. ML 10, 247.
24. ML 4, 548.
25. ML 35, 1602.

tado 26, n.º 11-20 [26], S. Ambrosio, en su tratado de Sacramentis, libro VI, cap. 1 [27], S. Jerónimo en la carta ad Hedibiam, capítulo 2 [28], y por último S. León Magno en el sermón VI de ieiunio septimi mensis, capítulo 3 [29].

De los Padres griegos nos encontramos con los nombres de S. Atanasio, comentario al Evangelio de S. Mateo, cap. XII [30], S. Basilio, Moralia, regula XXI, cap. I. II [31], Orígenes, Homilia VII in Num. [32], Clemente de Alejandría, Pedagogo, libr. I, cap. VI [33], S. Juan Damasceno, de Fide orthodoxa, libr. IV, cap. 13 [34], S. Juan Crisóstomo, Homilía 45 al Evangelio de S. Juan y homilia 46 [35], S. Cirilo de Alejandría, en su comentario al Evangelio de S. Juan, libr. IV, cap. 2 [36] y libr. X, cap. 2 [37].

Con razón puede concluir Toledo que la tradición cristiana entera está por la interpretación eucarística del discurso.

El sentido figurado de que habla algunas veces S. Agustín no tiene el alcance de los Protestantes, como prueba muy bien Toledo, comparando el tratado 25 con el 26. El sentido figurado en S. Agustín no se opone a la realidad del cuerpo de Cristo en el Sacramento, sino solamente a la comida animal y materialista de los Cafarnaítas, a la comunión puramente sacramental, sin fruto y preparación en el sujeto.

Antes de entrar en las razones intrínsecas que toma del texto y contexto próximo, nos da Toledo una norma prudentísima de interpretación. "Quando nihil flagitiosum praecipitur sed potius vetatur, et quod ad utilitatem pertinet iubetur, locutio propria est, non metaphorica. Sed Dominus dum suam carnem manducandam dicit, nihil flagitiosum, sed quod utilissimum est praecipit: propria igitur est locutio" [38].

---

26. ML 35, 1611.
27. ML 16, 450-1.
28. ML 22, 986.
29. ML 54, 452.
30. MG 27, 1286.
31. MG 31, 728-9.
32. MG 112, 613.
33. MG 8, 302.
34. MG 94, 1150-1.
35. MG 59, 253, 260-262.
36. MG 73, 578-586.
37. MG 74, 342-3.
38. Annot. XXV, col. 607. Esta norma la toma Toledo del libro III sobre la Doctrina Cristiana, cap. 16, de S. Agustín. ML 34, 74.

El principio es claro y verdadero, muy útil para conocer el sentido propio de la Sagrada Escritura, que tratamos de investigar ahora en S. Juan. El sentido general y corriente es el propio y así se debe tomar cualquier proposición mientras no se pruebe lo contrario. El sentido figurado y metafórico es excepcional y necesita siempre probarse. En nuestro caso, como nos ha dicho antes Toledo, los Protestantes que optan por el sentido figurado, no aducen ninguna razón en su favor. Como muy bien dirá más tarde Bossuet [39], el camino ordinario y que todos deben seguir es real y para seguirlo no hacen falta razones especiales, mientras se necesitan para separarse de él. El camino real y ancho en la exégesis es el de la interpretación propia y real; el figurado es siempre un camino singular y desviado.

Aplicada esta norma sapientísima a la interpretación del discurso sobre el pan de la vida, nos encontramos que la interpretación literal y propia coincide exactamente con la de los Padres antiguos. Las palabras en su sentido propio nos hablan de una comida y bebida real y propia, del cuerpo y de la sangre del Señor como comida y bebida. En este sentido no hay contradicción alguna con otras verdades reveladas, antes una coherencia suma, pues vemos que tomado así el discurso se ajusta exactamente a la tradición sinóptica y de S. Pablo. Luego el sentido propio y real es el que responde a la verdad y mente de Cristo.

Puesta esta base de interpretación nos va a dar Toledo las razones que prueban positivamente el sentido eucarístico. Las reduce a ocho principales que nosotros vamos a exponen con el orden de su autor.

1.ª) Jesucristo en este discurso habla de un *manjar totalmente nuevo*, de efectos únicos y maravillosos, que hasta el presente nadie había experimentado, ni aún los mismos judíos que habían comido en el desierto el maná, pan celestial.

¿En qué puede consistir *la novedad* de este pan? Si se trata de Cristo comido nada más que por la fe, no hay novedad ninguna, pues así ya lo comieron los Santos y Patriarcas de Israel, los israelitas buenos en general. Luego aquí no se trata de la comunión virtual y de fe, sino de la sacramental. Solamente en este sentido es una comunión nueva y propia de la Ley de gracia.

30. Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique, X; œuvres complet. vol. III, pag. 62.

Este argumento, aunque no lo emplean los autores modernos, tiene su fuerza, pues es nota del pan de vida su novedad y originalidad cristiana y la participación de Cristo por la fe no es exclusiva del cristianismo.

2.ª) La fe en Cristo es un acto *preparatorio* para recibir el nuevo pan que Cristo promete. Hay que creer primero y luego se comulga o se participa de Cristo. Si el creer es primero, se sigue que el creer no es el comulgar de que habla Cristo.

Tooledo da gran importancia a este argumento: "Et est attendenda argumenti efficacia: nam dictum est, qui credit in me habet vitam aeternam, et *ultra* hoc, cibus hic, seu panis illi promittitur" [40].

Ya anteriormente hemos dado nuestra opinión sobre la fuerza de este argumento, que no tiene para nosotros el valor que le da Toledo. Solamente prueba que la fe no es el manjar o el pan, pero no prueba con claridad que la fe no sea el *modo* como se come el nuevo pan, pues no se dice, antes parece insinuarse lo contrario, que la fe preceda temporalmente a la comunión o participación del nuevo pan. La vida eterna que se obtiene con la fe, no es ciertamente distinta de la que se obtiene con el pan de vida, como parece indicar Toledo en las palabras que acabamos de citar. Ya dijimos también cómo la fe puede dar la vida eterna: en cuanto que se la toma en un sentido adecuado y complejo, que abarca la práctica misma de los Sacramentos.

3.ª) El tercer motivo lo saca Toledo de la comparación entre el nuevo pan de vida y el maná del desierto. El maná bajado del cielo se comía realmente por *contacto y manducación material*, aunque no daba la vida eterna. Para que se pueda establecer comparación entre el maná y el pan de Cristo, tiene que haber algún parecido y semejanza. El término medio de la comparación no está en los efectos, pues el nuevo supera con mucho al antiguo; luego la conveniencia está solamente en que ambos son pan, ambos son alimento verdadero y real. Y más el nuevo que da la vida eterna.

En la interpretación de Toledo se salva mejor la comparación, pero un entendimiento un tanto rebelde encontraría modo de explicar la comparación sin verse obligado a admitir la reali-

40. Annot. XXV, col. 607.

dad de la comida eucarística. Cristo, aún por la sola fe, ya da en parte la vida, Cristo ha bajado del cielo, como aparentemente bajó el maná, y estos parecidos justifican el empleo de la comparación. Unida esta razón con la siguiente sería de gran fuerza, como vamos a ver.

4.ª) Tiene especial valor este argumento y su fundamento en el texto mismo de S. Juan. Se funda en las repetidas frases y sentencias con que se inculca *la comida y la bebida*. Se nos habla de un pan, de una bebida, de la carne y de la sangre del Hijo del Hombre. Se nos habla de comida en el verso 27. Pan verdadero bajado del cielo que da la vida al mundo (v. 32). Pan que sacia el hambre y la sed, pan de vida (vv. 35, 411, 49, 50, 51 pan vivo). Este pan es la carne de Cristo (v. 52) carne que es preciso comer, como hay que beber también su sangre; el que no la coma o beba no podrá vivir. (vv. 54, 55); carne que es verdadera comida y sangre que es verdadera bebida, con efectos reales y verdaderos (vv. 56, 57). En suma hay que comer realmente a Cristo, porque El es el pan bajado del cielo para dar la vida real a los hombres (vv. 58-60).

Ante tales repeticiones de manjar, pan, carne, sangre, comer y beber, sería absurdo hablar de una participación de Cristo puramente figurada y simbólica. Los substantivos y verbos usados por Cristo dan un sentido profundamente realista a todo el discurso, y quedarían sin explicación en la sentencia protestante.

5.ª) Como parte y casi amplificación de la razón anterior, es de gran fuerza. Si se trata de la comida de Cristo por la fe, ¿a qué hacer mención de su *carne y de su sangre*? La fe tiene por objeto *todo* Cristo y de una manera especial su persona divina y su origen celestial, más que la humanidad, la carne y la sangre que se perciben directamente con los sentidos. En la sentencia espiritualista no se explica por qué habla e inculca tanto la necesidad de su carne y de su sangre. En cambio se explica muy bien, en la sentencia de la comunión eucarística, donde el cuerpo y la sangre es lo que incorpora a sí el alma creyente y fiel.

6.ª y 7.ª) Se pueden fundir en una sola, pues se toman de la actitud que adopta Jesús ante el escándalo de los Judíos. Habían interpretado sus palabras en sentido material, hablaban entre sí suponiendo que se les invitaba a comer la carne misma de Jesús, disputaban sobre el modo cómo podría ser esto, siendo así que un

judío no podía comer determinadas carnes y nunca beber la sangre. Es el mismo Jesús quien les ha puesto en este aprieto con su lenguaje realista. Si se tratase de una comida puramente espiritual ¡cómo la entienden los Judíos en sentido real? ¿Cómo Jesús deja que se equivoquen y se escandalicen? ¿Cómo, una vez que los ve equivocados y escandalizados, consiente en el error y aumenta el motivo del escándalo, recalcando las frases de sentido realista? Porque el Señor no rectifica o aclara sus palabras, sino aumenta los tonos realistas.

Si en un principio les había hablado de pan, del Hijo del Hombre bajado del cielo, de su persona, luego les habla de su carne, y por último de su carne y de su sangre como imprescindibles para la vida eterna, como *verdadero* manjar que todos deben comer. Sabe muy bien Jesús el horror que despierta la sangre entre sus paisanos, ¿cómo les inculca su necesidad para la salvación eterna?

En otros casos el Señor había velado su pensamiento al público en general para prevenir falsas interpretaciones, pero luego lo había declarado al círculo de los suyos íntimos. Ahora no les explica el sentido figurado del discurso, sino que les mantiene el mismo sentido que ha escandalizado a los enemigos. Y cuando ve que muchos se han marchado escandalizados, porque aquel lenguaje tan realista era muy duro de digerir, les dice si ellos también, los Apóstoles se quieren marchar. Si la interpretación realista hubiera sido ajena de la mente del Señor ahora lo hubiera declarado para prevenir la tentación y el escándalo de los Apóstoles. Nada de eso. S. Pedro lo ha entendido también en sentido realista, pero no se escandaliza, porque sabe que Cristo tiene palabras de vida eterna. El pan de su cuerpo y de su sangre puede muy bien obrar aquellos efectos maravillosos, aunque sea carne y sea sangre.

Estas razones que se toman del texto mismo de S. Juan, la 4.ª-7.ª, las encontramos hoy en todos los autores modernos con la misma fuerza que ya les dió Toledo en el siglo XVI.

8.ª) "Quando sunt verba expressa et quae removent omnem metaphoram, locutio proprie est exponenda". Toledo encuentra, como los autores modernos, una frase que expresamente nos habla de sentido real y es cuando dice Jesús que su cuerpo es *verdadera* comida y su sangre *verdadera* bebida y, conforme al texto griego, comida y bebida no fingida, no soñada, no figurada o

metafórica. Este argumento es de gran fuerza para cualquiera que conozca el texto original.

5. Las dos especies sacramentales

Contra el sentido real del discurso se presentaba a los autores católicos el versículo 54, donde, si se trata de la Eucaristía, parece afirmarse la necesidad de la comunión bajo ambas especies.

Toledo empieza por reconocer su dificultad y los abusos de los herejes, que han argüido de aquí siempre para probar que era necesario comulgar bajo la especie de pan y de vino. Algunos católicos no han sabido responder y se han ido a lo más fácil, optando por negar que aquí se hable de la Eucaristía. "Quasi propter haereticorum sophismata et fallaces sententias sensus legitimus Scripturae sit dereliquendus" [41].

¿Cómo soluciona la dificultad que puede ofrecer este verso al sentido eucarístico? En manera alguna niega su verdadero sentido. Se trata aquí de la Eucaristía, como en todo el discurso, pero de esta sentencia no se deduce la necesidad de la doble comunion en especie de pan y de vino.

La dificultad contra la realidad de la Eucaristía no puede ser tan grande, como algunos han soñado, pues los Padres de la Iglesia han sostenido siempre el sentido eucarístico del discurso y nunca han creído que fuese necesaria la doble comunión. Ni siquiera se han puesto a resolver la dificultad que pudiera ofrecer este paso [42].

El verso tiene que tener un sentido verdadero eucarístico y que no implique la doble comunión. La consecuencia es muy razonable, dada la autoridad de los Padres y el uso de la Iglesia antigua.

Buscando el sentido del verso, examina primero la explicación de S. Ambrosio y S. Agustín. Estos dos Santos Padres se preguntan por qué Cristo habla aquí de su carne y de su sangre.

Según S. Ambrosio [43], Cristo habla de su carne como comida y de su sangre como bebida para significar el misterio de su Pasión y Muerte. Esta sentencia la explica así Toledo:

---

41. Annot. XXVI.
42. Annot. XXVI, col. 611.
43. Libr. IV de fide cap. 10 (alias cap. V) ML 16, 641.

"Non ergo distinctio haec verborum actus distinctos denotat, sed unum quo Christus post passionem et mortem suam sumendus est. Hic unus actus cibus et potus dicitur, quia in eo is sumitur, qui morte carnis et sanguinis sui effusione vitam nobis est consecutus... Qui sub una specie Christum sumit, actu exteriori sacramentaliter manducat et bibit, quia eum accipit qui sanguine et morte sua nobis vitam et salutem effecit" [44].

Para S. Agustín con estas palabras Cristo ha querido significar que el que comulga debe atender a la Pasión y Muerte del Señor y asimilársela con el afecto y la atención [45].

Toledo explica así las palabras de S. Agustín: "Augustinus egregie exponit cur manducare et bibere dictum sit, ut nos nempe qui panem hunc comedimus, in mortem eius et passionem feramur per vivam fidem, cuius repraesentationes exterius gerimus; tunc enim ad vitam hunc cibum vere sumimus" [46].

Hasta aquí los motivos que ha indicado Toledo no son suyos, aunque parece aprobarlos. Los motivos que va a dar ahora son enteramente suyos y más literales.

Cristo ha querido significar la perfección del alimento eucarístico, al hablar de comida y de bebida. Se trata en la Eucaristía de un *convite perfecto*, de una *refección plena*, y por eso hay que mirar más al espíritu que a la letra y tomar la comida y la bebida no materialmente como suenan, sino en un sentido de real perfección. La Eucaristía es una *comida perfecta* en su género. La perfección la expresa Cristo de una manera concreta por la sangre y la carne [47].

Como argumento positivo cita Toledo a S. Mateo 5-6 donde se dice: *beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam*. No quiere Cristo indicar que hayan de tener sus fieles hambre y sed en dos actos distintos, sino la perfección de un mismo acto desiderativo de la justicia. Lo mismo pasa en S. Juan, no es preciso comer y beber la Eucaristía, sino participar *realmente* de ella. Nueva confirmación de esta interpretación puede ser lo que dirá más adelante, hablando de los efectos de la Eucaristía. Los mismos efectos o eficacia se atribuye al pan solo, que al pan y a la sangre juntos.

44. Annot. XXVI, col. 611.
45. S. Agust. libr. III de Doctr. Christ. cap. 16; ML 34, 74-5.
46. Annot. XXVI, col. 612.
47. Annot. XXVI, col. 612.

Estas razones no nos parecen suficientes de hecho para explicar por qué Cristo ha hablado de comida y de bebida, de su carne y de su sangre. Si no hubiera pensado entonces instituir la Eucaristía bajo ambas especies de pan y de vino, seguramente que no hubiera recalcado tanto la carne y la sangre. Como de hecho había de instituir este banquete celestial en ambas especies, representativa cada una de ellas por separado de la carne y de la sangre, y por otra parte los Judíos se resistían tanto a admitir la realidad del cuerpo del Señor como manjar, se explica que insistiera tanto en estas dos expresiones. Cuatro veces menciona la carne y la sangre y en la parte más culminante del discurso.

La última solución que propone Toledo para mostrar que no es necesaria universalmente la doble comunión, la toma del sentido que tiene la partícula ET. Con múltiples ejemplos de la Sagrada Escritura prueba que puede tener y de hecho tienen en muchos casos un sentido disyuntivo. El sentido es, pues, el siguiente: Si no coméis mi carne o no bebéis mi sangre, no tendréis la vida.

Las razones se reducen a cinco:

a) La intención y propósito del Señor que no pretende sino decirnos que su cuerpo es verdadera comida o pan del alma. La forma es secundaria, dentro de la realidad.

b) El uso de la Iglesia desde los primeros tiempos, que admitió la comunión bajo una sola especie como válida, autoriza esta interpretación.

c) Cristo mismo se interpreta a sí mismo, pues antes y después de este verso 54, atribuye todo el efecto de la Eucaristía al pan y a la carne. Véanse por ejemplo los versos 52 y 59. La variedad de fórmulas que usa el Señor nos indican que sólo pretende inculcar la necesidad de participar realmente de su cuerpo. Y como su cuerpo consta de carne y de sangre de hecho, puede muy bien hablar unas veces de sola la carne y otras de la carne y de la sangre.

d) S. Pablo en 1 Cor. 11, 26s. usa indistintamente el ET y el VEL, comer la carne y beber la sangre, comer y beber.

e) La partícula ET tiene frecuentemente en la Escritura

sentido disyuntivo, porque el hebreo es pobre y usa una misma palabra con diversos sentidos. [48].

6. La Unidad del capítulo

Toledo no hace un estudio particular y sintético sobre la unidad del capítulo sexto, pero, si nosotros analizamos su comentario bajo esta directriz, nos encontramos con una unidad perfecta, con la Eucaristía o el cuerpo y sangre de Cristo que lo polariza todo en torno a sí.

Empieza el Cardenal Toledo por decirnos que el centro de todo el capítulo es el discurso sobre el pan de la vida. Y el motivo de haber incorporado S. Juan los dos milagros de la multiplicación de los panes y paso sobre las aguas obedece a su relación íntima con el discurso. El milagro de la multiplicación da ocasión al discurso y explica también el sentido y alcance del discurso [49].

S. Juan, pues, interpretando la mente y el sentido de las obras de Cristo, ve desde un principio el misterio de la Eucaristía en este capítulo y a él lo ordena todo. Este es el sentir de Toledo.

Si luego nos entramos en su comentario sobre el discurso del pan de la vida, veremos que para Toledo no hay más que un pan, que es el cuerpo de Cristo en el Sacramento de la Eucaristía.

Apenas habla Jesús con el pueblo, al día siguiente de la multiplicación, los exhorta a buscar, el verdadero manjar de efectos eternos y el que está dispuesto a dar el Hijo del Hombre como tal. El pan material que les ha multiplicado la víspera no es el característico del Mesías. El característico es el nuevo de vida eterna que ahora les anuncia y al cual los ha preparado con el milagro. (v. 27) ¿Qué alimento es este, según Toledo? Notemos que estamos empezando el discurso. Pues para Toledo se trata indiscutiblemente del pan eucarístico.

La mente de Toledo es clara, cuando explica el sentido del verbo futuro "dabit": "Dicet aliquis, cur sic locutus est, *Filius hominis dabit*, cum cibum vitae aeternae non praestet, nisi in quantum est Filius Dei?" [50].

---

48. Los ejemplos que aduce Toledo en confirmación están tomados del Antiguo Testamento. Exod. 21, 15; Exod. 21, 17; Job 31, 7; Ez. 18, 6; Ps. 128 (129) 7.
49. Comentario al primer versículo col. 533/4.
50. Coment. al v. 27.

A esta dificultad responde Toledo diciendo que habla en futuro, porque el pan en concreto, el pan de vida eterna, no es la divinidad del Hijo de Dios, sino su humanidad, que nos ha de dar después como comida.

De esta respuesta se deduce claramente que el pan es *el cuerpo de Cristo.*

Aunque carne, tiene eficacia divina, porque está ungida con la divinidad, que es lo que significa la frase que sigue: "*Hunc enim Pater signavit Deus*". La humanidad tiene el sello, la unción de la divinidad.

Hasta aquí sólo nos ha dicho Toledo qué cosa es el pan: la humanidad unida a la divinidad. También nos ha dicho que se trata de un tiempo futuro "*dabit*". Ya esto nos orienta hacia la Eucaristía. Porque si la humanidad por la sola fe fuera pan de vida eterna, no tendría que referirse a un tiempo futuro, pues ya entonces era objeto de fe.

Pero nos va a decir más claro todavía cómo es pan de vida eterna el cuerpo de Cristo. La respuesta de Toledo no deja lugar a duda. Se contiene en la anotación XIII, que pone a este mismo verso 27.

Preguntará alguno, dice él, de qué comida se trata aquí.

La respuesta la da S. Cirilo y S. Agustín [51]. Ambos doctores nos dicen que el pan o comida de que aquí habla el Señor es el mismo de que hablará poco más adelante, cuando diga que El es pan vivo y que su carne es verdadera comida (vv. 48. 52).

La primera parte de la respuesta es que se trata de la carne misma de Cristo. La segunda entra más dentro de la cuestión que nosotros hemos formulado ¿cómo y dónde la carne de Cristo se nos da en comida?

Los mismos doctores, sigue Toledo, S. Cirilo y S. Agustín la refieren directamente a la carne de Cristo que se nos da en el Sacramento de la Eucaristía [52].

Y haciendo suya la sentencia de estos Padres, termina Toledo: "Hic igitur est cibus" [53].

---

51. S. Cirilo de Alej. in Jn. Lib. III, cap. 28; MG 73, 482. S. Jn. in Jn. trat. 25; MZ 35, 1602. Cfr. nota 14.
52. S. Cir. cap. 36, MG 73. 519. 573; S. Ag. trat. 26; MI 35, 1612-15. Cfr. not, 14.
53. Annot. XIII.

Nadie debe pensar en la carne comida por la fe. No se trata aquí de la comunión por la fe, de la comida por la fe. La razón se toma del verso 9: "*Hoc est opus Dei, ut credatis in eum quem misit ille*". Abiertamente se distingue la comida y el pan de la obra para lograrlo. La obra, el medio por donde se llega al pan, es la fe. Y explica Toledo en el verso 28 por qué llama a la fe obra de Dios: "Recte opera Dei appellat ea quae oportebat operari cibo huic consequendo" [54].

Nadie debe pensar que por la fe se come ya la carne de Cristo. La fe, creer en Cristo como Mesías y Legado de Dios es necesario para recibir el pan de la carne de Cristo. "Fides non est cibus, sed opus post quod cibus vitae succedit. Et haec est legitima expositio; ceterae sunt violentae" [55].

A un auditorio que no cree todavía en la misión divina de Cristo es obvio que se le exija la fe como condición previa para gustar y aprovechar el pan de la Eucaristía. Los judíos se niegan a creer en la misión de Jesús. En el v. 30 niegan implícitamente la suficiencia de los argumentos o pruebas de credibilidad. La alusión al maná que les dió Moisés, con lo que anteponían los milagros del gran Legislador a los de Jesús que tenía mayores pretensiones que Moisés, da ocasión a establecer una comparación entre el maná y el pan eucarístico que promete Cristo. (v. 32).

"*Panem de caelo verum*" (v. 32). ¿Qué sentido tiene esta frase? ¿De qué pan y en qué forma nos la da el Padre?

Desde luego es claro que el pan aquí es la humanidad de Cristo, es el Hijo de Dios Encarnado, que ha bajado realmente, verdaderamente del cielo, del trono de Dios, mientras el maná no bajaba de tan alto sino de la región celeste, por extensión, más propiamente de la atmósfera que es región terrestre.

Mas ¿se puede decir que Cristo por la sola Encarnación ya es el pan que nos da el Padre? No es ciertamente el sentido de Toledo.

No es sólo el Hijo de Dios Encarnado, sino el mismo oculto en el Sacramento de la Eucaristía. Así lo dice explícitamente nuestro autor: "Christus autem in Sacramento mirabili nobis datus, vere caelestis est panis" [56].

---

54. Coment. al v. 28, col. 565/6.
55. Coment. al v. 29, col. 567/8.
56. Annot. XVIII, col. 574.

Del verso 35 "*Ego sum panis vitae: qui venit ad me non esuriet, et qui credit in me, non sitiet umquam*" pudiera alguno creer que el hecho de venir y creer en Jesús es ya comer la carne de Cristo y beber su sangre. Pues a la fe y venida se le atribuye el efecto saciativo del pan.

Desde luego no es este el sentido del texto de S. Juan ni la interpretación de Toledo, que es lo que en este trabajo más interesa.

Advirtamos que venir y creer son una misma cosa en el lenguaje de S. Juan.

Lo mismo que no tener hambre y no tener sed aquí responden a una misma realidad, nos encontramos ante una de tantas expresiones paralelas propias del estilo hebreo, sobre todo en poesía. Una misma idea se expresa en dos partes paralelas con expresiones parecidas o idénticas.

La idea que expresa, pues, esta afirmación de Cristo consiste en la plena saturación que da este pan en oposición al maná. Y se expresa en una parte porque quita el hambre y en otra porque quita la sed. Siendo así que el hambre y la sed espiritual son una misma cosa.

Mas parece que estos del pan se atribuyen al sólo hecho de venir o creer en Cristo, ya que venir y creer son una misma cosa.

Digo que en S. Juan no es este el sentido. Puesto que creer se identifica con venir, hay motivo para explicar esta fe en un sentido adecuado y práctico, que es también el sentido corriente de la fe en S. Juan. No se trata ni de un solo acto de fe intelectual, en el sentido católico de la fe, ni de un acto de confianza afectiva, en el sentido protestante. Se trata de una fe completa, que es la total entrega a Cristo, entrega de corazón, de entendimiento y de obra. Y así la fe en este sentido complexivo, incluye la práctica misma cristiana, la suscepción misma de los Sacramentos. Esto es venir a Cristo, esto es creer en Cristo aquí, hacerse sus discípulos, creer en su palabra y cumplirla. Y así la fe, por incluir el mismo sacramento, puede saciar plenamente y no se opone en nada a la Eucaristía. Cristo acomoda su lenguaje al estado inmediato de los oyentes que necesitan esta entrega absoluta, completa.

Toledo no insiste tanto en esta explicación, pero claramente nos indica que la fe sólo sacia por el Sacramento de la Eucaristía.

Pues nos dice que la sola fe no es todavía comida, sino preparación para la comida [57].

En el verso 40, donde se resume la digresión que ha precedido de la fe y se vuelve a la condición que el Padre exige, a la obra necesaria para participar del pan de vida, se vuelve a inculcar la eficacia de la fe: Todo el que cree en Cristo tiene la vida eterna y derecho a la resurrección final.

La fe hay que tomarla en el mismo sentido que hemos indicado arriba.

La vida eterna y la resurrección tampoco la atribuye el Cardenal Toledo a la fe formalmente tomada, sino al pan de vida eterna que antes y después va más claramente a explicar [58].

El verso 41 es un volver al tema general del discurso, interrumpido aparentemente con la digresión sobre la fe. Tema que no se quiere dejar nunca y por eso se toma ahora, aunque todavía va a seguir una larga digresión sobre la obra de la gracia en la conversión del hombre a Cristo.

El motivo de escándalo de los Judíos es que Cristo, cuyo origen y vida terrena conocen perfectamente, se llame pan de vida bajado del cielo.

En el v. 42 nota muy bien Toledo que la piedra de escándalo era la humanidad de Cristo, de quien se predica que es pan de vida, pan del cielo.

El verso 47 empalma perfectamente con el 40 y tiene el mismo sentido. La fe en Cristo da la vida eterna, porque es la entrega total a la palabra suya, a sus órdenes y sacramentos. Y en todo lo que sigue nos va a explicar Cristo y su Evangelista de una manera que no deja lugar a duda, cómo la fe nos da la vida eterna, no por sí misma formalmente tomada, sino en su conjunto, en la plenitud de vida que implica, porque nos une al pan de vida, nos hace, nos pone en camino y en hecho de comer el pan de la vida.

El verso 48 "*Ego sum panis vitae*" dice Toledo explica la causa de por qué los que creen tendrán la vida eterna. Este pan, dice Toledo, al final del v. 50, deja en el que lo come una fuerza en virtud de la cual ha de resucitar, según la explicación de San Cirilo [59].

57. Coment. al verso, col. 577/578.
58. Coment. col. 585/6.
59. Libr. IV. cap. 16; MG 73, 562.

Con el verso 48 entramos en la parte francamente eucarística. Su diferencia con el principio del discurso, según Toledo, no está en el contenido, sino en la forma. Siempre se trata de la Eucaristía, como pan de vida, pero a los principios menos claramente, después sin velo de ninguna clase [60].

Su sentir es que el Señor habla en todo el discurso de la comunión sacramental, pero sin dejar nunca de inducir a la fe en su persona, condición indispensable para que la comunión no sólo aproveche, sino aún no dañe [61].

La unidad del discurso la afirma Toledo, cuando en el verso 50 "*Hic est panis qui de caelo descendit...*" nos dice que esta frase es repetición de la primera sentencia (vv. 35. 38. 41. 42. 48), con motivo de la cual ha dicho tantas cosas. O lo que es lo mismo, el verso 50 es repetición del tema central repartido por todo el discurso.

No cabe la menor duda de que el Cardenal Toledo es acérrimo defensor y claro expositor de la unidad perfecta del discurso.

En la Suma Teológica, que dejó inédita y se publicó pro primera vez el 1869 vuelve Toledo a insistir en la fuerza eucarística del capítulo sexto de S. Juan. Emplea como argumento valiosísimo las palabras de la promesa en favor de la presencia real. No hace exégesis detenida del texto ni se para a estudiar su sentido, porque lo supone estudiado y claro. Toca también en el punto de la unidad, sin ponerse ex profeso a defenderla. Expone las dos interpretaciones admitidas entre los católicos, la de aquellos que con el Crisóstomo, establecen un progreso en las ideas ordenadas siempre a preparar los ánimos al misterio de la Eucaristía y la de los otros que no admiten el progreso ideológico, sino solamente en la forma. Ambas sentencias le parecen aquí aceptables.

Después de exponer la sentencia que ve en la primera parte nada más que la participación de Cristo por la fe y en la segunda la comunión sacramental, dice: "Et potest bene sic exponi". Luego sigue: "Alii totum de sacramentali exponunt et hoc etiam quadrare videtur" [62].

Aquí ha distinguido plenamente las dos interpretaciones y, sin pronunciarse abiertamente por ninguna de ellas, las considera

60. Annot. XXV, col. 600.
61. Annot. XXV, col. 599/600.
62. Toleti in Summam Theolog. Vol. IV, quaest. 75, art. 1, Romae 1870, p. 172/3.

las dos como probables y admisibles. En un tratado de teología esta posición es explicable. Le basta probar la presencia real por cualquiera de las partes del discurso, aun en la hipótesis menos favorable. Notemos sin embargo que ha dejado para el final la sentencia que sostiene la unidad, como indicando que es la que más le satisface. Y de esto no cabe dudar, después que nos consta que en el comentario ha sido abierto defensor suyo, en el comentario, donde se pone a estudiar la mente de S. Juan con la amplitud y profundidad con que ninguno lo ha hecho hasta el presente. El Comentario lo escribió también después de la Suma [63].

7. Los estudios modernos

Los exégetas modernos se inclinan cada día más por la unidad del discurso. Y han progresado en su estudio, fijándose sobre todo en el carácter literario del mismo, para deducir la trabazón y lógica de sus ideas. Vamos ahora a exponer la unidad literaria del capítulo, para concluir después con la unidad de pensamiento.

La unidad literaria

1) Todo el discurso se ordena según las preguntas de los Judíos y las respuestas de Jesús.

Nos encontramos con un diálogo continuado entre los Judíos y el Señor. Habla primero el pueblo y siguen después los Judíos o Jefes y Doctores.

Preguntan a Jesús en los versos 25. 28. 30. 34. 41. 42. 53.

Responde Jesús en los versos 26. 27. 29. 32. 33. 35-40. 43-52. 54-59.

2) Tanto las preguntas como las respuestas se desenvuelven en un estilo progresivo, que es el propio de S. Juan. Estilo que hoy llamaríamos cíclico u ondulatorio, porque va por ondas o círculos de radio siempre mayor en claridad y precisión.

La gradación creciente se puede ver en las preguntas de los Judíos y en las respuestas de Jesús, que tienen naturalmente que corresponder a aquellas.

Preguntan los Judíos:

a) Cuándo ha venido a Cafarnaum (25).

b) Cuáles son las obras de Dios (28).

63. Cfr. *L. Gómez*, Toledo lector en el Colegio romano, ATG 3 (1940) 11. 16. 18.

c) Qué milagros hace Jesús para que crean en él (30). Alegan que Moisés hizo mayores prodigios, les dió un pan más prodigioso que el multiplicado por Jesús la víspera y no tenía tantas pretensiones (31).

d) Desean el pan misterioso a que alude Jesús como superior al maná (34).

e) Cuando se les explica que se trata del mismo Cristo, pan bajado del cielo, se escandalizan, porque conocen su origen humano (41-42).

f) El escándalo crece cuando oyen que el pan es Cristo en su propia carne (53).

g) Gran parte se separa de Cristo, porque su lenguaje es inaguantable (61).

Responde Jesús:

a) Entra directamente en materia exhortando a los Judíos a buscar más que el pan del cuerpo, el pan del espíritu, que no muere (27).

b) Para lograr el pan que da la inmortalidad deben creer en Jesús (29).

c) La naturaleza del nuevo pan se determina por su origen: es del cielo, y por su eficacia, da la vida eterna. (Así es superior al Maná de Moisés) (32s).

d) Declarada en general y en abstracto la naturaleza del pan, se concreta e individualiza ahora. Se trata del mismo Jesús. El pan del cielo, que da la vida eterna es el mismo Jesús. Participan de él los que atraídos por el Padre vienen a él, creen en él (35-40).

e) Nueva onda concéntrica, en torno al pan de vida bajado del cielo. Es Cristo en su propia carne (43-52).

f) No se trata de una carne metafórica, es una carne viva, real, concreta, vivificada por la sangre. Por esto es un pan que tiene sangre; es una comida perfecta, donde hay manjar y hay bebida (54).

g) Esta carne y esta sangre de Cristo hay que comerla realmente, auténticamente, en sentido propio y real, porque se trata de un alimento genuino y propio, de una bebida positiva y no imaginaria, verdadera (56).

h) La objetividad y realidad de la carne y sangre de Cristo como comida y bebida se declara en todas las formas posibles: es

carne y sangre que es comida y bebida; hay que comer y beber. Es verdadera comida y bebida.

Todo culmina en el adjetivo "verdadero".

Examinadas las preguntas y las respuestas de Jesús, se ve claro que el tema del pan vivo es el centro de donde parten todas las explicaciones.

Concretemos más:

1) Se trata de un pan *que no perece* (27).
2) Pan verdaderamente *celestial* (32s).
3) Pan que es el mismo *Jesús* (35. 41. 47).
4) El mismo Jesús *en su carne* (53).
5) En su carne *y en su sangre* (55).
6) Pan *verdadera comida y bebida* (56).

El desarrollo del tema central es interrumpido por la mala disposición del auditorio. Y para evitar toda confusión o falsa interpretación del tema o tesis general, se observa que tras una interrupción o digresión más o menos larga, *se vuelve siempre a tomar la idea central del pan vivo.*

La primera vez que S. Juan nos resume el discurso sobre el pan, es cuando nos expone el motivo del escándalo: "*Murmurabant... quia dixisset: Ego sum panis vivus qui de caelo descendi*" (41).

Sigue otra digresión sobre el origen de la fe en Cristo y se vuelve a empalmar la idea central con el "*ego sum panis vitae*" del verso 48. Este verso es un lazo de unión entre lo que se ha llamado la primera parte del discurso y la segunda. Ahora bien, toda la segunda parte no es sino explicación de este "*ego sum panis vitae*", el mismo en todo el discurso.

Al final del discurso, como síntesis y recapitulación de todo él, se dice:

"*Hic est panis qui de caelo descendit*" (59).

3) La comparación y el ejemplo del Maná sigue en su evolución la misma ondulación creciente. Son los Judíos los primeros en sacar la comparación (31). Jesús acepta la comparación y la explica con viveza y sentido profundo. El Maná no era propiamente pan del cielo, porque no daba la vida eterna y porque no bajaba del cielo propio (32s).

Después de la digresión sobre la fe, vuelve Jesús a tomar el ejemplo del Maná. Los Judíos del desierto, aunque comieron el

Maná, murieron. Los que comen el nuevo pan del cielo no morirán (49. 50). El final del discurso coincide y continúa la misma línea bíblica: El pan eucarístico es el verdadero pan bajado del cielo; quien lo come no muere, al revés de lo que ocurrió a los que comieron el Maná (59).

4) Los pronombres demostrativos y relativos unen estrechamente los versos de la primera parte con los de la segunda, aquellos versos donde se habla del pan de la vida.

Jesús es *aquel* (o) pan del cielo que da el Padre y que da la vida al mundo (compárese el v. 35 con 32s). Jesús es *el* pan de la vida, el pan de que se ha tratado, el pan conocido por lo dicho previamente (48). Jesús es *el* pan que vivifica (52). *El* pan en cuestión es su carne (51 gr.; 52 lat.)

Este es el pan del cielo, *el* bajado del cielo, el que come *este* pan vive (58 gr.; 59 lat.)

La unidad lógica

1) La sola consideración general del discurso nos orienta hacia la idea única de la Eucaristía.

a) El milagro de la multiplicación en sí y en el pensamiento del autor se ordena a la Eucaristía. *En sí*, porque internamente prepara la fe en el Sacramento. El poder alimentador de Cristo en el orden espiritual. *En la mente del autor*, porque, contra su norma general, acepta en su Evangelio un milagro que ya han tratado los Sinópticos.

b) La marcha de las aguas nos dice lo mismo. Nótese aquí que S. Juan ha omitido el episodio de S. Pedro, porque no interesaba a su plan eucarístico. El cuerpo de Cristo no está sujeto a las leves comunes de la gravedad y cuantidad.

c) En estos dos milagros hay un misterio oculto que al principio no entienden los discípulos, como nota S. Marcos.

2) El ejemplo y comparación del Maná se une también en su contenido perfectamente con la Eucaristía.

3) El principio y el fin del discurso, el exordio y el epílogo se abren y cierran con el mismo pensamiento y sentencia del pan de la vida. Sería extraño que una misma frase "*pan de vida*" tuviera al principio del discurso un sentido y otro al final. Si en el epi-

logo tiene sentido eucarístico, como todos admiten, ¿por qué no en el exordio?

4) El pan que penetra todo el discurso no puede tampoco tener sentido distinto en una parte y en otra ya que ambas se unen literariamente, ya que se trata en todas ellas del mismo autor, del mismo escritor y del mismo auditorio. "El pan de vida" es como el puente o lazo que une las diversas partes, siempre que ha habido una digresión, como tuvimos lugar de ver en la unidad literaria.

5) La misma fe en la persona de Cristo que ocasiona las digresiones se relaciona muy bien con la Eucaristía. Misterio que necesita de fe en la persona y autoridad de Jesús, misterio que no puede aprovechar sin fe y amor a Cristo.

8. Conclusión

Ante estas razones poderosas cada una en particular y más en su conjunto y en el estilo de S. Juan, no cabe otra conclusión, sino que Jesucristo y S. Juan en todo el discurso sobre el pan de la vida piensan desde el principio en la Eucaristía. Al principio hablan más veladamente, como nos ha dicho el Cardenal Toledo, luego más claramente. Al principio se nos dice que el pan de vida es Jesús, luego Jesús en su carne. Ambas proposiciones se aplican a la Eucaristía.

El pensamiento de Jesús, en el estilo de S. Juan va creciendo como el curso del sol en el cielo. Al principio el sol brilla con luz temblorosa de niño en la aurora, luego con luz joven de mañana y por último con luz viril de medio día. Siempre el mismo sol que va gradualmente subiendo, aumentando en intensidad. El mismo sol que cada vez se deja ver mejor. Este es el curso de la idea en S. Juan. Desde el principio se trata del mismo sol eucarístico, del mismo pan. El que al principio se deja ver suavemente, como luz de aurora (pan bajado del cielo, pan que da la vida al mundo), después aparece ya más radiante con luz de mañana, cuando Cristo dice que el pan bajado del cielo, el pan que da la vida al mundo, es El mismo, es su carne, verdadera comida, verdadera bebida. Este es el pan del cielo (v. 59). No llega la idea en este discurso al pleno medio día. Hay que esperar a la Institución, hay que oir el *tomad y comed que este es mi cuerpo, tomad y bebed que esta es*

mi sangre, para que el sol de la Eucaristía llegue al cenit, a la plenitud de su claridad. S. Juan escribe ya bajo esta luz de medio día al final del siglo I, hecho que confirma el sentido eucarístico del discurso.

El hilo conductor de todo el discurso que lleva como de la mano al lector por el laberinto de digresiones es la sentencia general del pan de la vida. Esta idea llena todo el discurso, se encuentra en el principio, en el medio y en el fin. Se deja, se vuelve a tomar para reducir siempre a unidad todo el diálogo.

No se puede negar que el discurso trata de la fe. Pero se debe probar que se trata de la fe en sentido absoluto y no relativo. Y esto nunca se probará. La fe en el discurso tiene un puesto subordinado y secundario. Se subordina a la comunión del cuerpo de Cristo en el Sacramento.

Por esto nuestra conclusión después del estudio de Toledo y del texto de S. Juan es que Cristo no se presenta como comida y pan en dos formas, sino en una solamente, la sacramental y eucarística que incluye la fe y la caridad.

VAZQUEZ Y LA INSEPARABILIDAD DEL CONTRATO Y EL SACRAMENTO EN EL MATRIMONIO

por

R. S. DE LAMADRID S. I.

La doctrina de la identidad real y de la inseparabilidad consiguiente entre contrato y sacramento en el matrimonio cristiano, había permanecido de libre disputa entre los doctores hasta comienzos del siglo XIX [1]. Los recientes documentos del magisterio eclesiástico debían, sin embargo, aportar nueva luz sobre este difícil extremo de la teología sacramentaria, y a la antigua indecisión se iba a seguir la certeza dogmática.

Es, por tanto, de gran interés para la historia de la Teología estudiar el desarrollo de dicha doctrina, especialmente en los teólogos postridentinos, que fueron quienes más inmediatamente prepararon las decisiones doctrinales de la Iglesia.

Entre estos teólogos el P. Gabriel Vázquez es quizás, después de Sánchez, el que con mayor profundidad ha estudiado la naturaleza del matrimonio. Su doctrina matrimonial, contenida en el comentario a la Suma y en su obra póstuma, el tratado incompleto sobre el matrimonio, nos ofrece los elementos suficientes

1. Así se deduce del esquema de una constitución pontificia en la que escribía Pío VII: "Quidquid sit de matrimoniis, quae absque sacro ministri ineuntur iis in locis, ubi tridentinum concilium non est promulgatum, quae quidem sunt qui opinantur subsistere in ratione contractus, ad sacramenti autem dignitatem nullatenus pertingere, quam quaestionem nos, praedecessorum nostrorum vestigiis insistentes, in medio relinquimus". Véase ROSKOVÁNY, 2, 23.

para conocer su pensamiento acerca de la inseparabilidad del contrato y el sacramento [2].

Como quiera que la inseparabilidad puede ser considerada con respecto al matrimonio de los cristianos que contraen después de recibido el bautismo, y con relación a los que lo celebraron antes de ser bautizados, distinguimos en la doctrina vazqueciana ambos aspectos. Tanto más cuanto que la enseñanza del magisterio eclesiástico es mucho más terminante en lo referente al matrimonio de los cristianos que en lo tocante al de los neoconversos [3].

Para la institución del sacramento del matrimonio, Jesucristo pudo escoger un rito sacramental diverso del contrato natural del matrimonio, y pudo también elegir ese mismo contrato natural instituído por Dios desde el principio del mundo, elevándolo a la dignidad sacramental, con lo que al mismo tiempo que contrato matrimonial fuese signo eficaz de la gracia santificante. Esto segundo es lo que hizo, y en esta forma de la institución divina descansa la doctrina de la inseparabilidad.

En efecto, si el sacramento del matrimonio fuese un signo exterior distinto del contrato, podría ser éste celebrado por los fieles independientemente del sacramento; mas si el rito sacramental del matrimonio es precisamente el mismo contrato matrimonial, nunca podrán los contrayentes disociar lo que Jesucristo ha unido de manera inseparable, es decir, el contrato y el sacramento.

---

2. Afortunadamente en la introducción del Tratado del matrimonio nos ha dejado todo el plan de la obra, que debía constar de dos partes: a) *De matrimonio secundum se et de necessariis ad essentiam et constitutionem eius;* b) *De impedimentis, quae tam iure canonico quam naturali obstant contractui illius.* El tratado quedó incompleto y sólo poseemos lo referente a la institución, materia, forma y ministro; de los esponsales, comenzó y no terminó su exposición. Véase VÁZQUEZ, *Tractatus de Sacramento Matrimonii inchoatus,* Alcalá 1615, vol. 4, p. 466.

3. Que el matrimonio de los cristianos no puede ser contrato válido sin que sea al mismso tiempo sacramento es doctrina católica, puesto que está manifiestamente contenida en los documentos de la Iglesia. Véase la proposición 73 del *Syllabus* (DB 1773) y las encíclicas *Arcanum divinae sapientiae* (DB 1854) y *Casti connubii* (AAS, 22, 1930, p. 554). La misma inseparabilidad, por lo que se refiere a los neoconversos, es considerada por los teólogos modernos como doctrina común y cierta. Véanse L. BILLOT, *De Ecclesiae Sacramentis,* pág. 370 y 382; D. PALMIERI, *Tractatus de Matrimonio Christiano,* pág. 79 y 103; C. PESCH, *Praelectiones dogmaticae.* Tom. 7. *De Sacramento Poenitentiae, de Extrema Unctione, de Ordine, de Matrimonio,* nn. 720 y 727; J. SASSE, *Institutiones Theologicae de Sacramentis Ecclesiae,* 2, pág. 385 y 389.

Vázquez enseña esta forma de institución del sacramento nupcial. El contrato matrimonial, con anterioridad a la institución de los sacramentos de la nueva ley, era por disposición divina un contrato civil [4], de carácter natural, que nuestros primeros padres celebraron ya en el Paraíso y que todos los pueblos sin distinción han venido celebrando como institución inseparable de la sociedad humana [5].

Con anterioridad, pues, a la ley de gracia y a la institución de Jesucristo, el matrimonio era ya, por su naturaleza un contrato regulado por la misma ley natural.

Es decir, que para Vázquez la primitiva institución del matrimonio es de derecho natural, no de derecho humano ni divino positivo [6], ya que instituir el matrimonio no es otra cosa que determinar la esencia y razón íntima de ser del contrato matrimonial, y, al mismo tiempo, conceder a los hombres el derecho o facultad de celebrarlo [7]. Ahora bien, como quiera que independientemente de toda disposición positiva, los hombres todos tienen el derecho o facultad de contraer, síguese que se trata de una institución cuyo fundamento hay que buscarlo en la misma naturaleza humana [8].

Por el contrario la institución del sacramento se debe a la libre voluntad divina, puesto que ningún hombre estaría capacitado para recibirlo, si no hubiese precedido la institución divina, aunque lo estuviese para celebrar el contrato matrimonial. Porque

---

4. "Certum in Schola est matrimonium ex se, et primaria naturae suae institutione contractum quendam civilem esse". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 3, *c.* 5. *n.* 57. Vázquez llama aquí contrato civil al matrimonio en contraposición al sacramento, no porque desconozca que el contrato matrimonial, aún prescindiendo de la sacramentalidad. tiene carácter sagrado y religioso.

5. "Cum matrimonium non solum a tempore Christi sit sacramentum novae legis, sicut alia sex, de quibus hactenus disseruimus, ut sequenti disputatione videbimus, verum etiam contractus quidam humanus ab initio mundi inter primos parentes initus, et apud omnes gentes etiam barbaras, inter viros et mulieres celebratus, et haec sit antiquior conditio et natura illius". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 1, *c.* 1, *n.* 1.

6. La opinión de Vázquez de que el matrimonio no fué instituido de una manera positiva en el Paraíso está en oposición con la doctrina común de los teólogos.

7. "Existimo matrimonii institutionem non voluntate humana neque divina libere factam fuisse, sed naturali iure, et ratione constare, nam institutio matrimonii nihil aliud est, quam ipsa ratio, et essentia contractus matrimonii secundum se, ad quem ineundum, ius, seu facultas unicuique convenit". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 1, *c.* 3, *n.* 10.

8. "Cum igitur absque ulla libera constitutione etiam Dei, unicuique suapte natura convenit ius, seu facultas matrimonii ineundi, conficitur plane institutionem sacramenti matrimonii in ratione contractus natura ipsa, absque ulla libera Dei voluntate constare". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 1, *c.* 3, *n.* 10.

toda la esencia y razón de ser del sacramento le viene al contrato matrimonial, no por la misma naturaleza de éste, sino por la libre elevación divina [9].

Asentada la prioridad del contrato sobre el sacramento, se hace necesario demostrar la elección por Jesucristo del contrato natural para signo eficaz de la gracia. Pruébala Vázquez examinando la substancia del sacramento y comparándola con la del contrato para concluir la identidad de ambas. Jesucristo al instituir el sacramento del matrimonio no hizo más que elevar el contrato natural para que fuese al mismo tiempo signo eficaz de la gracia. El mismo contrato que antes era natural y civil, después de la ley de gracia pasa a ser sagrado y sacramento [10].

Jesucristo, pues, eligió para signo eficaz de la gracia matrimonial el primitivo contrato. Sin esta elevación el matrimonio continuaría siendo únicamente un contrato legítimo, con ella posee además la eficacia de santificar a los contrayentes. Nada, le ha sido añadido, ni con respecto al ministro, ni a la materia, ni a la forma del contrato [11].

Esta afirmación vazqueciana merece una más detenida consideración, ya que de ella, es decir, de este peculiar modo de la institución del sacramento nupcial, depende toda la doctrina de la identidad real, cuya última consecuencia es la imposibilidad de que exista en los cristianos un matrimonio válido y legítimo que no sea al mismo tiempo sacramento.

Nada se ha cambiado, vuelve a repetir Vázquez, de la naturaleza del contrato matrimonial, que permanece siendo un contrato civil aún después de su elevación. Por esto no señaló Jesucristo

---

9. "Cum tamen institutio illius in sacramentum ex solo Dei nutu ortum habuerit, nam si Deus noluisset illud in sacramentum instituere, ius et facultas ineundi illud in ratione contractus, omnibus quidem ex se conveniret, nulli tamen competeret recipere illud tanquam sacramentum, hoc est ratio et essentia in genere sacramenti, non suapte natura, sed ex sola Dei libera voluntate instituente constat". *De sacr. matr.*, p. 1, d. 1, c. 3, n. 11.

10. "Substantia huius sacramenti nihil aliud est quam substantia contractus, et sui institutione nihil novi a Christo accepit, nisi ut esset signum et causa gratiae, et esset sacer contractus, qui alias tantum erat civilis". *De sacr. matr.*, p. 1, d. 3, c. 6, n. 73.

11. "Praeterea inconfesso apud omnes... est contractui matrimonii, ut esset sacramentum nihil aliud ex Christi institutione additum fuisse nisi ut signum et vim haberet dandi gratiam ipsis contrahentibus... itaque... pro institutione matrimonii in sacramentum, id solum effectum a Christo est, ut idem contractus alias legitimus sacer esset et signum, atque efficitatem haberet sanctificandi contrahentes, nullo alio ei addito, aut ex parte ministri, aut materiae, aut formae, praeter ea quae ad rationem contractus requirebatur". *De sacr. matr.*, p. 1, d. 3, c. 5, n. 57.

ninguna materia peculiar, ni forma, ni ministro al sacramento, sino que dispuso que la materia, forma y ministro del matrimonio sacramento fuesen las mismas que las del matrimonio contrato [12].

La misma doctrina había expuesto al tratar del consentimiento: el consentimiento en el matrimonio, dice, y su expresión externa por palabras o signos, son de la misma naturaleza en el contrato que en el sacramento [13]. Y poco antes, apelando a la doctrina del Florentino, afirmaba que el sacramento no tiene otra causa eficiente que el consentimiento de los contrayentes en el contrato [14].

Para Vázquez, pues, es inconcuso que Jesucristo al instituir el sacramento del matrimonio escogió como signo sacramental el contrato matrimonial ya existente. Es la doctrina de Pío IX en la que todos los teólogos han visto la identidad real entre el sacramento y el contrato [15].

La doctrina del contrato sacramento, tras lenta y laboriosa formación había sido ya fijada en el concilio de Florencia [16], y renovada en el de Trento [17], mas en la misma asamblea tridentina, con ocasión de la irritación de los matrimonios clandestinos, se manifestaron todavía vacilaciones con respecto a la identidad real [18]. Será, por tanto de interés para nuestro tema conocer el

---

12. "Nulla quidem mutatione facta in natura ipsa matrimonii quatenus contractus erat, sed ita ut maneret in genere contractus civilis, et tamen eodem modo permanenti, sacramenti ratio adderetur: quare Christus nullam peculiarem materiam, formam et ministrum ei speciatim assignavit, sed eandem materiam, formam et ministrum illius esse voluit in genere sacramenti, quae in genere contractus ante erant". *De sacr. matr.*, *p.* 1, *d.* 3, *c.* 5, *n.* 63.

13. "Nam consensus in matrimonio prout est sacramentum, ita se habet comparatus cum verbis aut signis, sicut in ipso matrimonio prout est contractus". *De sacr. matr.*, *p.* 1, *d.* 3, *c.* 2, *n.* 27.

14. "*Causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus*, et nullam aliam assignat, sentit igitur Eugenius, et Patres Concilii hanc solam esse causam... Neque vero dubitare licet Eugenium loquutum fuisse de matrimonio prout sacramentum est, et non tantum de illo prout civilis contractus est". *De sacr. matr.*, *p.* 1, *d.* 3, *c.* 4, *n.* 44/45.

15 "Dogma fidei est, ut matrimonium, quod ante adventum Christi nihil aliud erat nisi indissolubilis quidam contractus, illud post Christi adventum evaserit unum ex septem novae legis sacramentis a Christo Domino institutum... contractus matrimonialis est vere et proprie unum ex septem legis evangelicae sacramentis". Pío VI, 16 set. 1788. Véase DB 1500a.

16. *Decretum pro Armenis*. DB 702.

17. Sess. 24, de matr. DB 970.

18. G. Le Bras, *La doctrine du Mariage chez les Téologiens et les Canonistes depuis l'an mille* (D T C 10, 2, 2236).

pensamiento de Vázquez y su interpretación del decreto "*Tametsi*", ya que ella le ofrece una nueva ocasión de manifestarse decidido partidario de la identidad real.

El citado decreto sobre los matrimonios clandestinos, al cambiar la forma jurídica del matrimonio, planteaba el problema de si la Iglesia tiene poder para mudar la materia y forma de los sacramentos. Vázquez lo recoge en esta forma: suele, dice, oponerse a esta doctrina el ejemplo del matrimonio, en el que parece que la Iglesia ha cambiado la materia, ya que las personas hábiles antes del decreto tridentino son ahora inhábiles para el contrato matrimonial por lo que su matrimonio sería válido y así no existiría el sacramento [19].

Del mismo modo podría argumentarse con respecto a la forma, ya que ésta aparece asimismo afectada por el decreto al exigirse en él nuevas formalidades cuyo defecto invalidase el sacramento [20]. Finalmente, puesto que en el matrimonio contrato los contrayentes son al mismo tiempo ministros del contrato, y consiguientemente del sacramento, al inhabilitar la Iglesia determinadas personas para contraer las inhabilita para administrar el sacramento del matrimonio [21].

Es decir, que la Iglesia, al convertir en solemne y formal el contrato matrimonial de los cristianos, que antes era meramente consensual, toca en su decreto la materia, forma y ministro del sacramento. Parece, pues, que no se identifican el contrato y el sacramento, o que la Iglesia ha cambiado la materia, forma y ministro del sacramento nupcial.

Aceptada la dificultad, Vázquez la resuelve insistiendo en la doctrina de la identidad real. Para él la Iglesia no ha cambiado nada en el sacramento del matrimonio. Jesucristo no había determinado más materia, forma y ministro del sacramento que la

---

19. "Adduci autem solet exemplum Matrimonii, in quo videtur variari ex parte materiae ab Ecclesia, nam personae alias habiles ad contrahendum, decreto Ecclesiae fiunt inhabiles, ita, ut deinde contrahere nequeant, si autem contrahant matrimonium, firmum non sit, ac proinde nec sit matrimonium". *In III*, *q.* 60, *a.* 8, *d.* 129, *c.* 5, *n.* 75.

20. Praeterea ex parte formae videtur etiam aliquid ab Ecclesia mutari, cum pro forma, et solemnitate, aliqua nunc postulet, sine quibus matrimonium nullum est, quod tamen alias firmum esset etiam sine illis". *In III*, *q.* 60, *a.* 8, *d.* 129, *c.* 5, n. 75.

21. "Demum quia in Matrimonio, prout contractus est, contrahentes ipsi non tantum sunt materia, sed etiam ministri, ac proinde in ipso prout sacramentum est, iidem ministri esse debent, hinc etiam effectum est, ut Ecclesia aliquid de ministro mutaverit, inhabilem efficiendo personas aliquas ad contrehendum, et ita etiam ad ministrandum". *De sacr. matr.*, *p.* 1, *d.* 3, *c.* 5, *n.* 66.

que estaba designada en el derecho natural para el matrimonio válido. Ese mismo contrato válido y legítimo, con su materia, forma y ministro, sujeto a la jurisdicción humana que puede determinar las condiciones de validez y legitimidad, es, por institución divina, sacramento. Más aún, la Iglesia no puede hacer que la materia, forma y ministro del contrato válido no sean materia, forma y ministro del sacramento [22].

Es decir, la materia y forma del sacramento del matrimonio son los legítimos contrayentes legítimamente manifestantes su consentimiento. Una vez puesta esta materia y esta forma, la Iglesia no puede hacer que no sean la materia y forma del sacramento, o que no exista el sacramento del matrimonio. Lo que sí está en su poder es determinar la capacidad o legitimidad de los contrayentes y el modo de expresar legítimamente el consentimiento, pues el sacramento del matrimonio es al mismo tiempo un contrato sometido a su jurisdicción. Sucede en el matrimonio lo que en el sacramento de la confesión: tampoco en éste tiene potestad la Iglesia para mudar la materia ni la forma, pero le es posible hacer que una determinada persona no esté sometida a la jurisdicción de un determinado sacerdote y así no pueda ser absuelta por él [23].

Nuevos matices que ilustran su doctrina sobre la identidad real nos ofrece Vázquez al refutar a Melchor Cano, que pretendía explicar la irritación de los matrimonios clandestinos por la

---

22. "Ecclesiam nihil mutare in materia, aut forma Matrimonii, quatenus Sacramentum est, et a Deo institutum, sed quatenus contractus est potestati humanae subiectus; Christus enim non aliam definivit materiam, aut formam pro hoc Sacramento, nisi illam, quam habet quatenus contractus, ita ut matrimonium semel constitutum in ratione contractus, ex divina institutione habeat rationem Sacramenti, retineatque pro materia, et pro forma idem omnino, quod habebat, quatenus erat contractus: neque Ecclesia statuere potest, ut id, quod pro contractu matrimonii fuit materia, aut forma, non sit etiam pro eo, ut Sacramentum est: nihil igitur mutat Ecclesia de materia, et forma Sacramenti Matrimonii, sed materia, et forma contractus". *In III*, *q.* 50, *a.* 8, *d.* 129, *c.* 6, *n.* 76.

23. "Hoc autem posito, Ecclesia efficere non potest, ut haec non sit materia et forma, aut non sit sacramentum verum, quia hoc sacramentum simul est contractus subditus Ecclesiae iurisdictioni, potest quidem circa illum statuere, ut haec aut illa non sit legitima persona, et hoc aut illo modo solum exprimi debeat consensus, ut legitimus censeatur, et firmus sit contractus, sicut etiam in materia confessionis secundum se non potest quidquam inmutare, efficere tamen potest ut haec persona non sit huic Sacerdoti subdita, ac proinde ab eo absolvi nequeat". *De sacr. matr.*, *p.* 1, *d.* 2, *c.* 9, *n.* 109.

ausencia del sacerdote y el defecto de la bendición nupcial [24]. Los matrimonios clandestinos celebrados con anterioridad al Concilio, en el sentir del célebre domínico, eran legítimos, mas no sacramento, y esto por defecto de ministro y de forma [25].

Vázquez hace notar que la explicación de Cano está en consonancia con su falsa concepción del sacramento del matrimonio. Precisamente por no admitir la identidad real entre el contrato y el sacramento podían ambos separarse.

Para Melchor Cano la esencia del sacramento no es adecuadamente la esencia del contrato; éste es parte esencial del signo sacramental, como materia que es del mismo, mas juntamente con él debe concurrir la bendición sacerdotal, que es la única forma del sacramento [26]. Contrato y sacramento son de tal modo separables que el matrimonio de los que contraen por procurador, no menos que el de los que contrajeron clandestinamente antes de Trento, es solamente legítimo sin que pueda ser sacramento [27].

La explicación vazqueciana, por el contrario supone la identidad real, puesto que el sacramento, lo mismo antes que después del decreto "*Tametsi*", sigue siendo esencialmente el contrato matrimonial. Las palabras de la bendición nupcial: *Ego vos in matrimonium coniungo in nomine Patris, etc.*, son únicamente un elemento requerido para la solemnidad, ya que el defecto de ella no invalidaría el matrimonio [28].

Cierto que la Iglesia pudo haber exigido la bendición nupcial

---

24. "Canus etiam censet, neque clandestina matrimonia fuisse sacramenta, neque inter absentes esse posse, quia non potest esse Sacerdos praesens, qui praedicta verba vere proferat quibus ipsos coniuges coniungat". *De matr. sacr., p.* 1, *d.* 3, *c.* 3, *n.* 33.

25. "Clandestina matrimonia ante Concilium Tridentinum erant quidem leigtima, et firma, non tamen sacramenta id quod aliunde provenire non potuit nisi quia carebant ministro sacramenti, et verbis quae pro forma instituta sunt". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 3, *c.* 3, *n.* 40.

26. "Quia tamen Canus putavit praeter ea quae necessaria sunt ad essentiam contractus, ad essentiam sacramenti Sacerdotem et verbum benedictionis intervenire debere, convenienter suis principiis docuisse videtur inter absentes non posse esse sacramentum, sed contractum solum legitimum: postea vero accedente Sacerdote inter praesentes sacramentum fieri, quia iam novi aliquid adhibetur". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 3, *c.* 4, *n.* 50.

27. "Ergo contra Canum sequitur, fore ut matrimonium factum semel inter absentes, nunquam sacramentum esse posset". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 3, *c.* 4, *n.* 51.

28. "Quamvis Concilium praecipiat in eodem capite ut Parochus vel Sacerdos praesens dicat: *Ego vos in matrimonium coniungo in nomine Patris, etc.*, haec verba non spectant ad forman; quia ita pro solemnitate contractus apponi praecipiuntur, ut etiam sine illis matrimonium verum et firmum sit". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 3, *c.* 4, *n.* 61.

como formalidad substancial para la validez del contrato matrimonial, mas en este caso las palabras del sacerdote no pertenecerían tampoco a la esencia del sacramento, como forma de éste, del mismo modo que no pertenece la presencia de los testigos requeridos solamente como solemnidad esencial [29].

Hay, pues una diferencia radical entre la explicación de Vázquez y la de Cano. Este exige la presencia del sacerdote y la bendición nupcial como parte esencial del sacramento y por tanto de derecho divino; aquel, por el contrario las exige como solemnidades sustanciales de derecho humano, y en todo caso, no con mayor necesidad que la presencia de los otros testigos [30].

Si resumimos ahora la doctrina de Vázquez sobre la identidad real del contrato y el sacramento, tenemos: a) con anterioridad al sacramento, el matrimonio era un contrato natural; b) Jesucristo al instituir el sacramento nupcial, escogió como signo eficaz de la gracia el contrato legítimo ya existente; c) sin cambiar ningún elemento esencial del mismo, ni materia, ni forma, ni ministro, sino elevando el contrato a la dignidad de sacramento; d) la Iglesia ha cambiado la materia, forma y ministro del contrato, pero no del sacramento; e) al mudar la Iglesia estos tres elementos, en nada ha tocado la institución divina del sacramento, pues ésta consiste en que los elementos constitutivos del contrato, cualesquiera que fuesen en el matrimonio legítimo, constituyesen asimismo la esencia del matrimonio en cuanto es sacramento.

Ahora bien, supuesta la institución del sacramento del matrimonio por la elevación del contrato natural a la dignidad de signo eficaz de la gracia, la consecuencia inmediata es la inseparabilidad absoluta entre contrato y sacramento. Así nos lo enseñan

29. "Quod si ita praeciperentur ut matrimonium aliter factum irritum esset, diceremus fore, ut non minus ad formam quam praedictus numerus testium pertineret; quia essent pro solennitate essentialia". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 3, *n.* 61.

30. "Nam ipse ita sentit illa verba ad formam pertinere, ut primaria sua institutione a Christo fuerint sicut in aliis sacramentis speciatim designata... Addit etiam ita verba esse [illegible]mam, ut Sacerdos ea proferens sit minister sicut in aliis sacramentis, et hoc speciatim ab initio ex ipsa institutione, nos vero ita dicimus fore, ut in eo casu verba illa ad formam pertinerent, ut neque a Chirsto speciatim essent a principio designata, sed postea ab Ecclesia pro solemnitate essentiali contractus addita: neque essent tota forma, sed aliquia ad eam spectans: nam et verba, et numerum testium etiam pro forma esse diceremus, neque Sacerdos minister esset huius sacramenti, neque ut talis ab Ecclesia institui potuisset, sed eius praesentia tanquam testis maxime fidedigni ex parte formae sicut praesentia aliorum testium pro solemnitate contractus se haberet". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 3, *c.* 4, *n.* 62.

los documentos del magisterio de la Iglesia: "Y porque Cristo al consentimiento matrimonial válido entre fieles contituyó signo de la gracia, tan íntimamente están unidos la razón de sacramento y el matrimonio cristiano, que no puede existir entre los bautizados verdadero matrimonio sin que por el mismo hecho sea también sacramento [31].

¿Llegó Vázquez a esta conclusión? A primera vista podría responderse afirmativamente. En efecto, si Jesucristo en la doctrina vazqueciana ha querido que la materia, forma y ministro del contrato sean las mismas del sacramento; si es una misma la causa eficiente de ambos; si la institución divina del matrimonio no es sino la elevación del contrato natural que en la ley evangélica es al mismo tiempo el rito sacramental del matrimonio; contrato y sacramento, aunque dos formalidades distintas, no constituyen más que una sola realidad, y así, entre los cristianos no puede separarse el sacramento del contrato.

Más aún, refutando Vázquez la opinión de aquellos teólogos que señalan como materia del sacramento la expresión del consentimiento hecha por el primero de los contrayentes, y como forma el mismo consentimiento externo manifestado por el segundo, escribe: "Por esta razón nunca me ha agradado dicha opinión; porque, aún en el caso de que ambas partes expresasen a un tiempo el consentimiento, nadie habrá que niegue a este matrimonio su verdad y legitimidad. Ahora bien, en este caso habría que concluir una de dos: o que existe un matrimonio sin materia y forma, ya que en la expresada hipótesis no existirían signos primeros que fuesen la materia, ni segundos que constituyesen la forma; o se tendría que concluir que el tal matrimonio celebrado en la ley evangélica y entre individuos bautizados no sería sacramento, sino solamente contrato civil, lo que es manifiestamente un absurdo" [32].

Es decir, que para Vázquez, por voluntad divina, y tratándo-

---

31. Pío XI, *Casti connubii*. AAS, 22, (1930) 554.

32. "Ea igitur ratione haec opinio mihi nunquam placuit, quia etiamsi accideret, ut, simul tempore contrahentes verbis, aut nutibus suum consensum exprimerent, nihilominus esset verum et legitimum matrimonium, quis hoc neget? tunc autem, aut esset sacramentum sine materia, et forma, iuxta hanc sententiam, cum nulla essent signa priora quae essent materia, et nulla essent posteriora, quae essent forma, aut dicendum esset illud matrimonium in lege evangelica, et in hominibus baptizatis non futurum sacramentum, sed solum civilem contractum, quod plane esset absurdum". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 3, *c.* 2, *n.* 10.

se de cristianos, no puede existir el contrato legítimo sin que sea al mismo tiempo sacramento.

Por otra parte, Vázquez se propone la cuestión de los matrimonios mixtos, y, al tratar del impedimento *disparitatis cultus*, concluye que dicho impedimento es de derecho divino. Notemos sus razones, porque serán el mejor argumento para defender la tesis de la inseparabilidad absoluta.

"Porque después de Jesucristo, dice, el matrimonio es propiamente un sacramento, y así no puede ser recibido en realidad sino por los que han recibido el bautismo. Por tanto, para que sea sacramento, es necesario que uno y otro contrayente haya sido bautizado; de lo contrario como quiera que se exija para el sacramento el consentimiento de ambos, las palabras o signos y los cuerpos como materia, si una de las partes no estuviese bautizada, no podría subsistir con verdad el sacramento. Para que no se hiciese a este contrato la irreverencia, por parte de uno de los cónyuges, de que permanezca solamente como contrato legítimo, y no sea también sacramento en el bautizado, siendo así que por razón del bautismo lo debería ser, ha sido ordenado por el derecho divino que el tal contrato matrimonial, aun como tal contrato; sea nulo y de ningún modo legítimo" [33].

Por lo tanto, según esta doctrina, no solamente no puede subsistir el contrato legítimo sin el sacramento, sino que esa subsistencia supone una irreverencia a la institución divina, puesto que en la intención divina todo contrato matrimonial legítimo entre cristianos debe ser sagrado y sacramento.

¿Se podría expresar más claramente la doctrina de la inseparabilidad absoluta entre el contrato y el sacramento? He aquí

---

33. "Quod post adventum Christi matrimonium est sacramentum proprie, et hoc vere recipi nequit, nisi a baptizatis, ut autem sit sacramentum, oportet ut uterque coniux baptizatus sit, alioquin cum utriusque consensus, et verba seu nutus, et corpora pro materia illius quatenus sacramentum est esse debeant, si alter baptizatus non sit, verum non poterit esse sacramentum. Ne autem haec irreverentia fieret ex parte altèrius huic contractui in nova lege, ut maneret in ratione sola contractus legitimi, et non esset verum sacramentum in baptizato, cum tamen ratione baptismi in eo esse deberet, divino iure effectum est, ut huiusmodi contractus matrimonii, etiam in ratione contractus nullus maneret, neque legitimus esset". *De sacr. matri., p.* 1, *d.* 2, *c.* 4, *n.* 10/11. Notemos que para Vázquez el impedimento *disparitatis cultus* irrita el matrimonio por derecho divino, cosa que hoy no puede sostenerse, ya que la práctica de la Iglesia es dispensar en él cuando existe grave causa, lo cual no podría sino por que se trata de un impedimento dirimente por derecho eclesiástico.

por qué decíamos que a primera vista podríamos considerar a Vázquez como defensor de dicha inseparabilidad.

Mas, si aproximamos a los dos postreros testimonios el que nos dejó escrito en su comentario a la tercera parte de la Suma, aparecerá de manera adecuada el pensamiento vazqueciano sobre la inseparabilidad. He aquí sus palabras: "Sin embargo, de conformidad con lo dicho en la presente disputa, no es suficiente la sola intención interna de contraer para que exista el sacramento, sino que es necesaria, al menos, aquella otra de la cual hemos hablado, es decir, la de hacer lo que pretende la Iglesia. Por tanto, si alguien pretendiese únicamente contraer, y no tuviese, por lo menos de una manera confusa, la intención de hacer lo que hace la Iglesia, esto es, de contraer un matrimonio que es sagrado y religioso, el contrato matrimonial quedaría constituído, mas no así el sacramento que confiere la gracia" [34].

Luego, según la doctrina de Vázquez puede existir matrimonio legítimo entre los cristianos independientemente del sacramento. ¿Por qué esta falta de lógica? Si contrato y sacramento son substancialmente una misma cosa, si ambos tienen, por confesión propia, una sola causa eficiente, el consentimiento, si la materia, forma y ministro del contrato son a un tiempo materia, forma y ministro del sacramento nupcial ¿qué le detiene para concluir la inseparabilidad absoluta del contrato y el sacramento?

Ya lo hemos visto: la intención necesaria para el sacramento. En todo sacramento se requiere intención en el ministro de hacer lo que pretende la Iglesia. Vázquez ha considerado el caso en que los cónyuges, ministros del sacramento, como lo son también del contrato, al pretender éste no tienen voluntad de administrarse mutuamente el sacramento y ha negado la existencia de éste; mas, en vez de negar lógicamente la del contrato con él identificado, no atreviéndose a desconocer al contrato natural su eficacia opta por la separabilidad como una excepción de la doctrina ge-

---

34. "Tamen iuxta ea quae diximus in hac disputatione, sola interior intentio contrahendi non sufficit ad rationem sacramenti, sed necessaria est saltem illa, de qua hactenus locuti sumus, faciendi nimirum id, quod facit Ecclesia: quare si quis solum vellet contrahere, nec confuse saltem intentionem haberet faciendi id, quod facit Ecclesia, nempe faciendi matrimonium, tanquam quid sacrum, et religiosum fieret quidem contractus matrimonii, non tamen Sacramentum, quod gratiam conferret". *In III, q. 64, a. 10, d. 138, c. 5, n. 63.*

neral de la identidad. Todo matrimonio entre cristianos es al mismo tiempo sacramento y no puede existir contrato legítimo independiente del signo eficaz de la gracia, *excepto el caso en que los contrayentes no tengan, al menos de una manera confusa, la intención de contraer un matrimonio que es sagrado y religioso.*

No hay, pues, en la doctrina vazqueciana contradicción formal y manifiesta; hay sí, falta de lógica, o por mejor decir vacilación en el conjunto de su sistema, cosa que no puede extrañarnos tratándose de un extremo tan intrincado de la teología sacramentaria, todavía en formación y al que no habían llegado los fulgores irradiados por los recientes documentos del magisterio eclesiástico.

Hemos dividido y separado dos aspectos en la doctrina de la identidad real: el del matrimonio de los cristianos que contraen después de bautizados, y el de los que contrajeron antes de recibir el bautismo. La razón de distinguir en nuestro estudio ambas cuestiones es la mayor dificultad que la segunda encierra si se compara con la primera. Ya vimos que los documentos del magisterio de la Iglesia eran terminantes en cuanto al matrimonio de los cristianos; mas ¿lo son asimismo con respecto al de los neoconversos?

Por otra parte, en el matrimonio de éstos, podemos y debemos considerar a su vez dos extremos diversos, el de la sacramentalidad del matrimonio contraído y el del momento en que aquel comienza a ser sacramento propiamente dicho.

La doctrina común de los teólogos, apoyada en los documentos de la Iglesia es asimismo clara y neta en ambos extremos: el matrimonio contraído en la infidelidad pasa a ser sacramento con el bautismo de los cónyuges nuevamente convertidos, y esto sin necesidad de una renovación del consentimiento matrimonial expresa o tácita, sino por el mero hecho del bautissmo.

Es innegable que la inseparabilidad del contrato y el sacramento en el matrimonio de los neoconversos encierra una dificultad que no hallamos en el de los cristianos que contrajeron después del bautismo. Hemos visto que el fundamento de la inseparabilidad del contrato y el sacramento estaba en la elevación por Jesucristo del contrato natural a la significación y eficiencia de la gracia santificante; pero ¿es asimismo cierto que dicha elevación

ha tenido lugar al tratarse del matrimonio celebrado por los fieles con anterioridad a la recepción del bautismo? ¿Cómo puede ser sacramento ese matrimonio? ¿Dónde están la materia, forma y ministro?

Vázquez se hace cargo de la dificultad y la resuelve negando la sacramentalidad al matrimonio de los neoconversos. No solamente puede existir el contrato válido de los infieles bautizados después de haber contraído, sino que dicho matrimonio nunca podrá ser sacramento. Es cierto que el vínculo matrimonial contraído en la infidelidad adquiere mayor firmeza y estabilidad por la recepción del carácter bautismal, mas su matrimonio nunca llegará a ser un signo eficaz de la gracia [35].

La razón de esta imposibilidad la encuentra Vázquez en la naturaleza misma del signo sacramental. He aquí en síntesis su argumento. El sacramento nupcial, como todo sacramento, exige para su existencia materia, forma y ministro idóneo con intención de hacer lo que hace la Iglesia. Ahora bien, estos tres elementos no existieron antes del bautismo ni pueden existir después de recibido éste. No existieron en el primitivo consentimiento por defecto del carácter bautismal; no pueden existir en el posterior al bautismo porque este segundo consentimiento es ya ineficaz y desprovisto de todo efecto causal en el contrato. Síguese, por tanto que el matrimonio de los neoconversos deberá permanecer siempre en la condición de mero contrato: antes del bautismo era un contrato válido y *legítimo*, después del bautismo será además *rato*, mas en manera alguna sacramento.

Veamos ahora cómo justifica Vázquez su razonamiento. Sin detenerse en probar que con anterioridad al bautismo no existieron la materia, forma y ministro del sacramento del matrimonio, cosa por demás manifiesta, pasa a demostrar que no pueden tampoco existir, supuesto el bautismo de los cónyuges infieles.

Las diversas explicaciones propuestas por los escolásticos las reduce a tres: elevación del contrato por el mero hecho del bautismo, sacramentalidad contenida tácita o virtualmente en la misma recepción del sacramento de la regeneración y consenti-

---

35. "Porro autem per baptismum, matrimonium antea contractum non effici sacramentum sed tantum vinculum illius ratum fieri, capite sequenti monstrabo". *De sacr. matr., p. 1, d. 2, c. 7, n. 74.*

miento sacramental expresado en la cohabitación u otros signos exteriores y sensibles.

La explicación por el mero hecho del bautismo la juzga inaceptable: el bautismo es la puerta de todo otro sacramento y por tanto del matrimonio; los infieles que contrajeron antes de ser bautizados no pueden ser capaces del sacramento nupcial sino mediante el caracter bautismal; la hipótesis adversaria supone la simultaneidad del matrimonio y el bautismo, luego por el hecho de semejante suposición no puede ser admitida [36].

Que la recepción del bautismo deba preceder a la de los demás sacramentos pruébase *a posteriori,* ya que lo contrario supondría la posibilidad de que los infieles pudiesen en un mismo instante ser bautizados y recibir el sacramento de la confirmación o de la Eucaristía, lo que es manifiestamente absurdo [37].

Del mismo modo se deduce la necesidad del bautismo para los otros sacramentos *a priori.* En efecto, cuando alguien necesita un acto para habilitarse a recibir otro, es indispensable que, con anterioridad a la recepción del segundo se haya capacitado por el primero, puesto que la capacidad o la habilidad es algo que se presupone en el tiempo, pues si ha de actuar como capaz y habilitado ha debido anteriormente serlo [38].

Ni valdría recurrir, con los autores de esta primera opinión, a dos actos inmediatamente sucesivos, el del bautismo y el del matrimonio; tendríamos entonces en el primer momento de la recepción del bautismo un matrimonio rato que no sería sacramento, lo que en la doctrina adversaria es de todo punto insostenible [39].

---

36. "Quia cum baptismus sit ianua sacramentorum, et non baptizatus nullius alterius sacramenti capax sit nisi praemisso baptismo, conficitur baptismum tempore praecedere debere receptionem alterius cuiuscumque sacramenti, ac proinde non eo ipso quod baptizantur infideles, eorum matrimonium simul sacramentum fieri: et ita infideles duo simul tempore sacramenta recipere". *De sacr. matr., p.* 1, *de* 2, *c.* 10, *n.* 119.

37. Porro autem baptismum tempore praecedere debere, ut sit ianua sacramentorum, et aliud sacramentum recipi possit ex eo convincitur: primum a posteriori, quod alioquin sequeretur posse simul tempore infideles baptizari, et confirmationis aut Eucharistiae sacramentum recipere, quod asserere plane absurdum est". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 119.

38. "Deinde a priori idem ostenditur, quia cum quis aliquo actu habilis constitui debet ad alium, oportet, ut prius tempore habilis reddatur per priorem, quam posteriorem recipiat; nam habilitas prius tempore praecedere debet: cum enim quisque habilis accedere debeat ad posteriorem actum, necesse est, ut praemittat priorem". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 120.

39. "Respondere quidem posse Auctores huius sententiae, non simul tempore infideles baptizari, et eorum matrimonium fieri sacramentum, sed in primo instanti eos

Por otra parte, para que el matrimonio legítimo contraído en la infidelidad comience a ser signo eficaz de la gracia, del mismo modo que el celebrado entre los fieles, debería ponerse la materia y forma del sacramento matrimonial, las cuales, sean cuales fueren las diversas opiniones admitidas por los autores, no pueden hallarse en el mero hecho de la recepción del bautismo [40].

Para evitar las anteriores dificultades alegan los defensores del sacramento en los neoconversos al consentimiento tácito o virtual que se encierra en el acto del bautismo. En esta misma recepción, sin necesidad de expreso consentimiento, está contenida la materia y la forma del sacramento del matrimonio que tiene por otra parte, en el mismo bautismo la expresión externa necesaria en el signo sacramental [41].

A esta nueva explicación responde Vázquez que para la existencia del sacramento del matrimonio se requiere una nueva acción, que aquí es un nuevo consentimiento, en la que pueda señalarse la materia y forma del sacramento [42]. Ahora bien, puede suceder que los infieles al bautizarse no pongan acción alguna, sea

recipere effectum baptismi, in sequenti vero tempore post, incipere per ultimum non esse matrimonium eorum sacramentum esse. Hoc tamen responsum manifeste refutatur hac ratione: quoniam matrimonium infidelium ex sententia horum eo ipso quod incipit esse ratum per baptismum, incipit etiam esse sacramentum, ratum autem incipit esse virtute baptismi, hoc ipso quod infideles baptizati sunt, et sub Ecclesiae potestate, cum igitur in primo instanti vere sint baptizati, in quo recipiunt effectum baptismi, sequitur in eo etiam incipere matrimonium ipsorum ratum, ac proinde sacramentum esse, et non tantum tempore proxime sequenti". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 121.

40. "Nam ut matrimonium infidelium inciperet esse sacramentum et gratiam conferre, sicut si ab initio inter baptizatos contraheretur, deberet incipere habere formam, et materiam: neutram autem incipit habere ex eo solum, quod infideles baptizentur: etenim sive forma sit consensus per verba aut nutus expressus, materia autem corpora contrahentium, sive consensus et verba, seu nutus unius sint materia, consensus autem alterius eodem modo expressus sit forma, aut aliquid aliud materia, et forma, cum nihil denuo ad matrimonium confirmandum consensu ipsorum adhibeatur, consequitur plane nihil posse esse pro forma, et materia, ac proinde sacramentum non esse". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 125/26.

41. "Respondent tamen nonnulli, infideles coniuges hoc ipso quod baptizantur voluntarie, denuo in matrimonium consentire absque ullo alio expresso consensu in ipsum, et hunc consensum signo illo externo, videlicet baptismi expressum, esse pro forma, et materia". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 127.

42. "Certum et extra controversiam est pro materia, et forma huius sacramenti sive pro altero illorum tantum necessario requiri consensum aliquem, qui tunc adhibeatur quando incipit fieri sacramentum, nam sine consensu, materia aut forma in hoc sacramento assignari non potest: tum etiam sine nova aliqua re quae tunc incipiat esse materia, et forma non posse incipere tunc fieri sacramentum, praedicti Theologi ingenue fatentur, et necessario fateri debent, nam nisi novi aliquid tunc adhibeatur, non incipiet esse nova actio circa matrimonium, ac proinde neque incipiet sacramentum, quod in actione contrahentium positum est". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 128.

acto de intención, sea signo externo expresivo del consentimiento, sea otro cualquier acto que diga relación al matrimonio contraído, o porque no piensan en éste, o porque no han sido instruidos por el sacerdote, o, finalmente porque reciben el bautismo en países diferentes, ignorando mútuamente el bautismo de la comparte, y así no hay lugar a ese consentimiento virtual de que hablan los autores citados y que en la doctrina de éstos es necesario para la existencia del sacramento [43].

Podría replicarse que los neoconversos al bautizarse tienen el propósito y voluntad de observar todos los preceptos de la ley divina, uno de los cuales es el de permanecer en el matrimonio contraído en la infidelidad, así en este acto de sumisión se encuentra implícita la renovación del consentimiento matrimonial. Dicha renovación serían en realidad un nuevo consentimiento: en él están incluídas la materia y la forma del sacramento [44].

Vázquez contesta insistiendo en que la voluntad implícita de cumplir todas las obligacioness de la ley divina no es suficiente para que pueda hablarse del nuevo consentimiento en el matrimonio como no lo sería la de guardar todos los preceptos divinos, incluso la obligación impuesta por el voto emitido con anterioridad al bautismo, para concluir que dicho voto ha sido de nuevo pronunciado, o ratificado y confirmado [45].

Además, podría acaecer que los neoconversos tuvieran la expresa voluntad de no perseverar en el matrimonio contraído en la infidelidad sino la de contraer otro matrimonio diversos y en ese

---

43. "Porro saepius accidere potest ut infideles dum baptizantur nihil prorsus novi adhibeant, circa matrimonium in quo antea vixerunt, sive consensus, sive nutus, aut signi exprimentis consensum, manifesta ratione convinci potest: primum, quia baptizati possunt nihil prorsus de matrimonio antea inito cogitare, vel quia de hac re a Sacerdote non admonentur, vel quia fieri potest, ut unus coniux in uno loco nihil sciens de altero, et alter in alio nihil etiam sciens de altero baptizentur: tunc autem quis dicat eos habere novum consensum, etiam quem vocant virtualem, qui sufficiat ad materiam, et formam novam illius, ut fiat sacramentum". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 128.

44. "At dicat quis eos qui baptizantur consensum habere et voluntatem ut minimum quam vocant virtualem servandi omnia praecepta Dei, unum autem eorum est permanendi in matrimonio in infidelitate contracto. et hunc consensum novum esse et sufficere, ut matrimonium formam et materiam incipiat habere necessariam, ut fiat et incipiat esse sacramentum". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 129.

45. "Nam is qui baptizatur habet quidem hanc voluntatem virtualem servandi omnia praecepta, et vota etiam a se nuncupata, tamen non propterea tunc dicitur denuo nuncupare ullum votum antea factum, aut ratum habere, et confirmare". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 129.

caso ya no podría hablarse de una nueva intención y consentimiento virtual en el primer matrimonio [46].

Finalmente, continua Vazquez, aun suponiendo que se diese un nuevo consentimiento tácito y virtual, ese consentimiento no sería suficiente para causar la gracia del sacramento, ya que debe ser un signo externo significativo de la gracia interior. No habrá nadie que diga que la ablucion externa del bautismo, junto con el consentimiento tácito de perseverar en el matrimonio contraído en la infidelidad, es suficiente para ser a un tiempo materia y forma del bautismo y materia y forma del sacramento del matrimonio [47].

Pasa luego a considerar la explicación del sacramento por el consentimiento expreso de perseverar en el anterior matrimonio. Otros teólogos, dice, piensan que el matrimonio contraído en la infidelidad se convierte en sacramento propiamente dicho, es decir, en signo eficaz de la gracia, no por el solo bautismo, ni por una tácita renovación del contrato anteriormente celebrado, sino por un consentimiento ulterior que tiene su expresión externa en las nuevas palabras o signos [48]. Esta postrera explicación se diferencia de las anteriores en que exige para el segundo consentimiento una expresión externa, que se manifiesta en la ulterior cohabitación o consumación, y que puede ejercer su efecto causal sobre el sacramento [49].

---

46. "Accedit quod contingere potest etiam ut infideles qui baptizantur interius expresse velint in antiquo matrimonio non perseverare, sed aliud inire; ergo in hoc casu, nec virtualem consensum denuo contrahendi habebunt". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 130.

47. "Adde etiam, quod licet in infidelibus coniugibus dum baptizantur esset novus consensus virtualis ex se sufficiens ad denuo contrahendum, nullum esset signum exterius quo exprimeretur ut oportet, ad novum contractum ineundum, nam praeter actionem ipsam baptismi, nulla est per quam exprimi possit: quis autem dicat eandem actionem baptismi, hoc est, ablutionem in ipsis coniugibus receptam cum illo consensu interiori, et sufficere pro materia sacramenti baptismi, et pro materia seu forma matrimonii, simulque esse in ipsa ablutione duo sacramenta?" *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 131.

48. "Alii vero Theologi... censent matrimonium infidelium fieri quidem sacramentum proprie, et gratiam conferre, non eo ipso quod baptizantur, sed postea si consensum denuo contrahendi, verbis aut nutibus exprimant". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 131.

49. "Quocirca differre videtur ab Auctoribus praecedentis sententiae, quod illi putarunt consensum novum saltem virtualem ita exprimi eo ipso quod coniuges baptizentur, ut eo solo, absque alio signo censeantur denuo contrahere, et matrimonium eorum sacramentum fiat: at Bellarminus noster putat aliud signum novi consensus necessarium esse praeter baptismum, nimirum aut cohabitationis, aut copulae ut sacramentum fiat". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 133.

Aunque Vázquez considera esta opinión mucho más probable que las anteriores, por evitar los principales inconvenientes de aquéllas [50], encuentra, no obstante en ella, la dificultad comun a todas de que no explica la existencia de un nuevo contrato y, por consiguiente del sacramento. La cohabitacion o la nueva consumacion es, sin duda, el ejercicio de un derecho adquirido por el matrimonio válido anteriormente celebrado, pero en manera alguna puede llamarse a éstas la celebracion de un nuevo contrato [51]. Ahora bien, si este no existe, queda en pie la dificultad principal, es decir, la de explicar como pueda darse el sacramento en el matrimonio de los neoconversos [52].

Por otra parte, una vez existente el contrato matrimonial válido, el nuevo consentimiento todo lo formal y expreso que se quiera, ningún efecto causal puede ejercer ya en el contrato, como en seguida veremos. Pues, si esto es así, mucho menor eficacia tendria el consentimiento contenido en la mera cohabitación o consumación, o en otras manifestaciones del afecto conyugal [53].

Con esto insiste Vazquez en la verdadera dificultad contra la sacramentalidad del matrimonio contraido en la infidelidad, es decir, la imposibilidad del nuevo contrato matrimonial. El matrimonio de los neoconversos no puede nunca ser sacramento porque para ello deberia comenzar a existir otra vez el contrato, o,

---

50 "Ego vero existimo hanc sententiam secundam probabiliorem multo esse, quam praecedentem, eo quod contra illam non pugnant ea omnia, quae adduximus supra ad probandum non posse simul tempore recipi baptismum, et sacramentum fieri, nec posse in voluntate recipiendi baptismum, virtute contineri voluntatem matrimonii denuo contrahendi, aut in eo perseverandi: neque ipsam actionem baptismi receptam in coniugibus esse sufficiens signum ad exprimendum novum consensum matrimonii". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 133.

51. "Verum convenit cum illa in alia quadam communi difficultate... Etenim persistere in cohabitatione maritali, vel alia signa coniugum propria exhibere, qualis est copula non sufficit ut quis ullo modo dicatur contrahere... quia haec voluntas non est ullo modo contrahendi, sed utendi iure contractus iam facti". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 134.

52. "Porro autem matrimonium infidelium non incipere esse sacramentum, nisi denuo fiat contractus aliquo modo... Auctores utriusque praecedentis opinionis pro comperto habent, cum contendunt variis modis explicare novum contractum expressum, aut virtualem in infidelibus coniugibus dum baptizantur, aut post baptismum, ut ita matrimonium in eis incipiat esse sacramentum". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 134.

53. "Adde quod cum expressus consensus contrahendi, per propria verba expressus nihil operetur in coniugio ad confirmationem contractus, aut ut denuo fieri dicatur, ut statim ostendemus, multo minus operabitur consensus contrahendi, et utendi coniugio expressus per ipsam cohabitationem, et copulam, aut alia signa maritalia". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 135.

al menos, recibir una ulterior firmeza y estabilidad en virtud del nuevo consentimiento.

Y con razón, ya que el sacramento del matrimonio consiste en el mismo acto del contrato que es su causa eficiente: en ese acto hay que buscar la materia y la forma del sacramento nupcial. Ahora bien, aunque los infieles quisieran, después del bautismo, volver a contraer y expresasen esta voluntad e intención con las palabras *accipio te in meam uxorem vel in meum maritum,* en realidad su matrimonio no comenzaría por ese consentimiento formal a ser sacramento. Para ello sería necesario que el contrato matrimonial comenzase también a existir de nuevo, pues el sacramento del matrimonio es el mismo contrato *in fieri,* esto es, el acto de contraer, en el que hay que señalar la materia y la forma sacramental [54].

Las nuevas palabras y el nuevo consentimiento son inoperativos, el contrato matrimonial no recibe con ellos mayor fuerza o estabilidad y así no pueden encontrarse en esa ulterior expresión del consentimiento la materia y la forma del sacramento, ni los neoconversos, por consiguiente, administrarlo y recibirlo [55].

Si con la repetición del consentimiento pudiesen los infieles repetir el contrato y convertirlo de este modo en sacramento, también podrían los fieles por esa repetición contraer cada día de nuevo y repetir otras tantas veces el sacramento del matrimonio para volver a recibir la gracia sacramental, puesto que el sacramento del matrimonio no imprime carácter y así es, de suyo, siempre reiterable [56].

---

54. "Praeterea etiam si infideles coniuges post baptismum expresse velint contrahere, et hanc voluntatem seu consensum propriis verbis explicent, dicendo accipio te in meam uxorem vel maritum, eorum matrimonium non incipere inde esse sacramentum non minus facile convinci potest. Nam ut incipiat esse sacramentum, oportet ut contractus denuo re ipsa fiat, si enim solum verbis fieret, et non re ipsa, neque ex novo consensu verbis expreso novam firmitatem et robur contractus re ipsa acciperet, citra dubium non fieret sacramentum, cum sacramentum matrimonii nihil aliud sit quam ipsa actio contrahendi, seu contractus ut dici solet in fieri, nec alio modo dicatur adhiberi materia et forma huius sacramenti, nisi faciendo re ipsa contractum". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 135.

55. "Atqui infideles coniuges post baptismum, eiusmodi consensu verbis illis expresso denuo non contrahunt re ipsa sed verbo tenus, cum ex tali consensu, et verbis, contractus nullum robur, et firmitatem accipiat, ut manifeste constat, ergo neque adhibent materiam et formam sacramenti, neque sacramentum re ipsa efficiunt et recipiunt, ac proinde eorum coniugium ab eo tempore non incipit in eis sacramentum esse". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 136.

56. "Et sane si coniuges infideles post baptismum eo modo re ipsa contraherent, ac proinde sacramentum efficerent, eodem modo quicumque fideles, qui post baptismum

Ahora bien, la razón porque no se puede reiterar el matrimonio entre los mismos cónyuges es precisamente por no poderse repetir el contrato; porque pretender contraer de nuevo es querer que se vuelva a causar el vínculo ya formado, y hacer lo que ya estaba hecho, lo que sería no solamente inútil, sino además contradictorio [57].

No puede, por consiguiente, ponerse de nuevo la materia y la forma del sacramento, y así no es posible la sacramentalidad del matrimonio en la hipótesis del nuevo consentimiento expreso.

Esta es la doctrina de Vázquez sobre el valor sacramental del matrimonio de los neoconversos. Su matrimonio no puede nunca ser sacramento, pues ninguna de las soluciones propuestas por los defensores de la sacramentalidad es suficiente, a su juicio, para explicarla.

¿Qué decir sobre la doctrina de Vázquez? En primer lugar, la refutación que hace de la posibilidad y eficacia del nuevo consentimiento, sea este tácito o expreso, es eficaz y definitiva. En efecto, antes del bautismo el matrimonio de los infieles era válido y, por tanto, el contrato matrimonial, como tal contrato, perfecto. Ahora bien, el matrimonio en cuanto sacramento no es otra cosa sino el mismo contrato matrimonial elevado a la dignidad de signo eficaz de la gracia, luego no puede concebirse un nuevo contrato matrimonial elevado a la dignidad de signo eficaz de la gracia, luego no puede concebirse un nuevo contrato matrimonial que empiece con un nuevo consentimiento o con la renovación del anterior, puesto que ya existía y era perfecto ese contrato y así el nuevo consentimiento o la renovación expresa o tácita del mismo es algo inoperativo y, por tanto, completamente inútil.

Y, a mayor abundancia, el exigir nuevo consentimiento o renovación del primitivo, daría lugar a que, en contra de la doctrina de la Iglesia, pudiese existir entre los cristianos un contrato

---

matrimonium contraxerunt, et semel sacramentum illius receperunt, possent etiam quotidie denuo eo modo contrahere, et hoc sacramentum repetere et novam gratiam virtute illius recipere; nam cum non imprimat characterem, ex se quidem repeti potest nisi aliquid aliud impediat: et ita qui semel illud recepit, mortuo priore coniuge, potest iterum illud recpere". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 136.

57. "Quod si cum eodem coniuge semel receptum matrimonii sacramentum repeti nequit, illud in causa est, quod semel legitime inito contractu, non potest iterum re ipsa fieri: sed aliud iterum velle contrahere, idem est quod actum agere, ac proinde omnino inutile, ac proinde nec materia, et forma iterum adhiberi potest". *De sacr. matr., p.* 1, *d.* 2, *c.* 10, *n.* 137.

matrimonial que no fuese sacramento, ya que en los ejemplos aducidos por Vázquez contra los defensores del nuevo consentimiento, existiría, al menos por algún tiempo, un matrimonio rato sin que todavía fuese sacramento.

¿Son igualmente eficaces los argumentos vazquecianos para excluir la posibilidad del sacramento en la explicación de éste por el mero hecho del bautismo?

Dos son los argumentos de Vázquez, uno *a posteriori* y otro *a priori*, como hemos visto: la imposibilidad de recibir a un tiempo los sacramentos, y la necesidad de la habilitación anterior para el acto posterior.

El primero de estos argumentos pierde toda su fuerza si se tiene en cuenta la naturaleza peculiar del sacramento del matrimonio que no admite paridad con los otros sacramentos. En los otros, por ejemplo en la confirmación y en la Eucaristía, trátase de un signo arbitrario escogido por Jesucrito para significar la gracia roborativa o sustentativa, mientras que en el matrimonio el signo escogido es el mismo contrato matrimonial. El sacramento del matrimonio, como tantas veces hemos repetido, no es sino el mismo contrato elevado a la dignidad de sacramento, ese contrato que era antes una cosa profana es el que desde la institución de Jesucristo comienza a ser una cosa sagrada y un signo eficaz de la gracia que santifica a los contrayentes.

Síguese, por tanto, que la razón que existe para que por el mero hecho del bautismo reciban los neoconversos el sacramento del matrimonio no se da en los demás sacramentos que son signos exteriores diversos del contrato ya existente. El bautismo es para el matrimonio, como para los otros sacramentos, la puerta y condición indispensable; más con esta diferencia que en el matrimonio, supuesta la existencia del contrato matrimoinal válidamente celebrado, tiene la razón de una condición objetiva, puesta la cual, y por mero hecho de ponerla, el contrato matrimonial queda elevado a la condición de sacramento.

Cuanto al segundo argumento, la respuesta es parecida. La inhabilidad de los infieles para el sacramento del matrimonio no consiste en la falta de un acto distinto del sacramento del matrimonio que disponga a los neoconversos a la recepción de la subsiguiente acción sacramental, sino que consiste en el defecto de una condición objetiva, supuesta la cual, por el mismo hecho de po-

nerse, capacita a los cónyuges a recibir la gracia matrimonial. Una sola e idéntica acción es, pues, al mismo tiempo, productiva del sacramento del bautismo y del sacramento del matrimonio: del primero, causando el signo eficaz de la gracia regenerativa; del segundo, poniendo la condición que faltaba para que el contrato anterior produzca todos los efectos que por la institución divina debía producir, uno de los cuales es la gracia del matrimonio.

No hace falta un nuevo consentimiento, en el primitivo, junto con la condición objetiva de la recepción del bautismo, tenemos la materia, forma e intención requerida para el sacramento. El consentimiento primitivo conservaba toda su eficacia significativa y causal, si bien solamente potencial, mas que al cumplirse la condición objetiva del bautismo pasa a ser actual, lo que viene a ser en la estimación moral un nuevo consentimiento con eficacia para producir la gracia, la misma eficacia que tiene el consentimiento de los cristianos que contrajeron después de recibir el bautismo.

Con esto queda respondido a la doctrina de Vázquez. El matrimonio contraído por los infieles antes de haber sido bautizados comienza a ser sacramento, sin necesidad de nuevo consentimiento expreso o tácito, por el mero hecho del bautismo.

Esta es la doctrina común de los teólogos que la deducen de los documentos del magisterio de la Iglesia, en los que se afirma que todo matrimonio cristiano, sin hacer excepción alguna, sin distinguir entre el contraído después y el celebrado antes del bautismo, no puede ser contrato si no es al mismo tiempo sacramento.

Y, a la verdad, los documentos eclesiásticos enuncian una doctrina universal y sin excepciones, universalidad que se halla confirmada por la práctica de la Iglesia, la cual no exige la renovación del consentimiento en los neoconversos [58].

La doctrina de la Iglesia en esta segunda parte, así como en la primera, tiene su fundamento en la institución divina del matrimonio. Jesucristo quiso que la materia, forma y ministro del

---

58. Así la S. C. del Santo Oficio en su respuesta del 20 de septiembre de 1848 y en la del 27 del mismo mes y año, aprobada por Pío IX, dice: *quodsi dubium nullitatis non sit vere fundatum, renovatio consensus non est necessaria*. Véanse así mismo, las respuestas de la S. C. de Prop. Fide, 21 julio 1841 y la de la S. C. del Santo Oficio, 20 julio 1860.

sacramento fuese la materia, forma o ministro del contrato matrimonial. Ahora bien, para que el matrimonio válido de los infieles fuese sacramento no había más impedimento que el defecto del bautismo. Todo cuanto de significación y de causalidad, aún en la línea de sacramento, tiene el consentimiento de los cónyuges que contrajeron después de bautizados, se encuentran también en el consentimiento de los neoconversos en el momento de recibir el bautismo, ya que con la recepción del carácter bautismal, el contrato matrimonial de los infieles, que era sacramental solamente en potencia, se reduce ahora a la sacramentalidad actual.

Por otra parte, el consentimiento primitivo puesto en la infidelidad persevera y no puede ser eficazmente revocado, ya que el vínculo de ese contrato legítimo es, a su vez, un vínculo válido e indisoluble. Ese consentimiento, así perseverante, viene a ser en la estimación moral de los hombres un nuevo consentimiento, ya que si entitativamente es el mismo consentimiento primitivo, moralmente tiene una nueva significación y una indisolubilidad más perfecta al sobrevenir el bautismo. Nada hay pues, que impida que esa dignificación teorética del signo sacramental empiece a ejercer su causalidad efectiva y práctica.

Cierto que en el sacramento del matrimonio hay dos formalidades distintas; mas así en el contraído después, como en el celebrado antes del bautismo no existe sino una sola entidad real. Por expresa voluntad de Jesucristo o se contrae un matrimonio que es sacramento o no existe contrato matrimonial. Si entre los ya cristianos se quisiese contraer un matrimonio que no fuese sacramento al excluir la sacramentalidad, por el mismo hecho se excluye también el contrato y así no existiría tampoco el matrimonio válido. Lo mismo ocurre con el matrimonio contraído en la infidelidad: si se excluyese el sacramento, potencial ciertamente, pero que un día será actual con el bautismo de los contrayentes se excluiría la sacramentalidad del matrimonio, y al excluirse ésta que está identificada con el contrato, se excluiría también el mismo contrato y así no habría matrimonio válido.

En uno y otro caso no hay término medio: o se quiere el matrimonio tal y como es, es decir, el contrasacramento, o no hay matrimonio. Todo matrimonio, pues, entre cristianos tiene necesariamente que ser sacramento. No hay distinción posible entre

matrimonio rato y sacramento, pues, si no la hay entre matrimonio válido y sacramento entre los cristianos, cuanto menos podrá haberla entre matrimonio rato y sacramento. Toda distinción que pueda hacerse será siempre entre dos formalidades de una misma e idéntica realidad.

LA LIBERTAD DIVINA SEGÚN LOS PRIMEROS TEÓLOGOS JESUITAS

por

L. Gómez Hellín S. I.

La conciliación de la libertad divina con otros atributos de Dios, objeto en todos tiempos de mil preocupaciones, ocupa lugar preeminente entre los problemas más complicados de la teología. Su misma inaccesibilidad siempre acució el entendimiento de los mejores teólogos, y les llevó al intento de desenredar este nudo gordiano mediante el análisis profundo del acto libre de Dios: pero después de mil ingeniosos forcejeos siempre acababan reconociendo la insolubilidad de un misterio tan insondable.

No obstante, los diferentes conatos de solución tuvieron como resultado una floración tan exuberante de opiniones sobre los elementos que integran la libertad divina, que aun siquiera un recorrido breve y una ojeada rápida por este vergel de la historia de la teología escolástica y las sentencias, que a modo de fragantes rosas, brotaron, podría parecer empresa poco menos que imposible.

Más viable resultaría, limitándose a una escuela y a un período reducido de ella, determinar los estadios de una cuestión tan básica en la teología. Con esta sola aspiración queremos en el presente artículo señalar las varias soluciones, que acerca del acto libre presentaron los primeros autores jesuítas durante el siglo XVI y principios del XVII.

A tres partes reduciremos nuestro trabajo: expondremos primeramente la evolución que experimenta el problema de la libertad divina desde el origen de la Compañía hasta las bien definidas y orgánicas soluciones de Suárez y de Vázquez; indicaremos a continuación las diversas tonalidades, que irradian estas dos lumbreras de la teología en los jesuítas posteriores, para acabar dibujando la trayectoria, que dentro de ese cuadro histórico de sentencias recorre el célebre Juan de Lugo en su lecciones inéditas del Colegio Romano [1].

I

Cuando a fines del siglo XVI vieron la luz pública los primeros comentarios jesuíticos a la *Suma* debieron ser muy contados los autores de todas las tendencias, que se apropiasen la opinión de Auréolo [2] acerca del acto libre de Dios por meras denominaciones extrínsecas. Semejante teoría se calificaba de *temeraria* y *errónea*, al menos entre los tomistas de entonces [3]. Y en una

1. Del magisterio romano de Lugo y sus lecciones inéditas nos ocupamos en nuestra obra *Praedestinatio apud Ioannem Cardinalem de Lugo* (Romae 1938) p. 1-19. Los pocos datos, que proporcionábamos sobre su enseñanza en España han sido recientemente completados por C. Abad, *El magisterio del Cardenal de Lugo en España...* (en Miscelánea-Comillas [1943] p. 331-335). Las conclusiones que ahora nos interesan las resume el citado autor en estas palabras: "Consta, pues, que Lugo explicó en Valladolid los tratados *De Eucharistia, De Incarnatione* y *De Fide*: el *De Eucharistia* en 1616; el *De Fide*, en 1618 (hay que entender 1617-1618); el *De Incarnatione*, no sabemos cuándo, ni sabemos que sea fácil averiguarlo" (p. 347). No obstante esta afirmación, nos parece haber encontrado algún dato para averiguar casi con certeza cuándo explicó Lugo el tratado *De Incarnatione*. Creemos que debió ser el curso 1618-1619. He aquí la razón en que nos apoyamos. Por una parte debió ser antes del 10 de marzo de 1621, fecha en que salió para Roma (Cf. Abad o. c. p. 350) y después del 1618. Por otra nos consta que en Valladolid explicó el P. Chacón el año 1614 *De Incarnatione Verbi in 3am. Partem* (Cf. J. E. De Uriarte y M. Lecina, Biblioteca de los Escritores de la Compañía p. 327). Luego si a los tres o cuatro años siguientes era lógico repetir la misma materia, no queda otra fecha para las lecciones de Lugo sobre el misterio de la Encarnación que el curso 1618-1619. Finalmente, además de los dos compañeros de cátedra consignados por el P. Abad (p. 348), a saber el P. Alonso Romero y el P. Juan Chacón, con toda certeza debe añadirse el P. Alfonso del Caño. Véase el Ms. 1100 de la Universidad de Salamanca, *De praedestinatione et merito*, en su n. 277: "Libenter subicimus sacrosanctae catholicae Ecclesiae correctioni. Ad laudes Dei et B. Virgini 12 Augi. 1617 Vallisoleti a Doctissi. P. Ildefonso del Caño Theologiae meritissimo professore", y consúltese Uriarte o. c. p. 161.

2. P. Aureolus, *Commentarii in 4 ll. sententiarum* (Romae 1596-1603.) In 1.° dist. 47 q. 1 a. 1. Cf. *Capreolus. Defensiones Theologicae divi Thomae Aquinatis...* t. 2 in 1. c. (Turonibus 1900) p. 580-582.

3. Cf. V. Herice, *Quatuor tractatus in Primam Partem S. Thomae distincti disputationibus* (Pampilonae 1623) tract. 2 c. 10 n. 66 p. 289.

reacción contraria todas las escuelas de aquella época moralmente concordaban en introducir como necesaria alguna determinación intrínseca, por la que Dios se resolviese libremente a producir algo fuera de sí mismo.

Las diferencias apuntaban al precisar el modo cómo Dios se determina a la creación del mundo. En su intento de iluminar esta faceta de la cuestión Cayetano reaccionando en un sentido diametralmente opuesto a Auréolo sostuvo que en la voluntad divina el acto libre, en cuanto distinto del necesario, añadía a éste una forma o razón intrínseca, a manera de perfección verdadera, como lo es la inclinación de nuestro libre albedrío a bienes que le resultan extraños. Sin embargo, por tratarse de una perfección libre e independiente *quasi extensiva* y no *intensiva*, podría en absoluto darse en Dios sin mengua de su infinitud e inmutabilidad [4].

Bien pronto se percataron hasta los mismos discípulos de Cayetano de los graves inconvenientes que se seguían de las ideas del maestro [5]; y en su afán de atemperar esta concepción de la libertad divina, aún con riesgo de ceder terreno al adversario, salvaguardaban los unos la simplicidad increada lanzando la afirmación de que el acto libre no se distinguía en Dios del necesario *ex natura rei*, sino como el modo se diferencia del objeto que modifica [6]. Otros, con el fin de esquivar el golpe que la teoría del cardenal asestaba contra la infinitud e inmutabilidad divina, rechazaban que Dios hubiera de mostrarse menos perfecto, ni siquiera *perfectione libera et extensiva*, de carecer en otro orden de providencia de la perfección contingente que ahora le determina libremente a la creación del Universo. Como razón de ello alegaban que en ese supuesto vendría a sustituir a aquélla otra perfección libre extensiva en todo equivalente, la *nolitio mundi* [7].

Apesar de estas atemperaciones del sentir de Cayetano, representantes de todas las tendencias no tardaron en esgrimir en contra sus armas, llegando hasta a fulminar críticas duras y

4. Cayetanus, *In Primam Partem* q. 19 a. 2 et 3 (ed. Leonina) t. 4 p. 233s y 236; *In Tertiam Partem* q. 1 a. 1 t. 11 p. 7-9.

5. F. Suárez, *Metaphysicarum Disputationum*... Tomus Posterior (Salmanticae 1597) d. 30 s. 16 n. 11 p. 85, apunta varios de los inconvenientes.

6. Ib. n. 19 p. 86.

7. Cf. Hericz, o. c. tract. 2 d. 16 c. 4 n. p. 270.

aun anatemas contra esta reducida hueste [8]. Entonces los teólogos en su mayoría sostuvieron como única defensa de la simplicidad divina, que la libertad solo añadía a la voluntad necesaria de Dios un mero *respectus rationis*, que de ninguna manera implica ni potencia real, ni mutabilidad, ni composición o carencia de alguna perfección real. Entre otros así pensaron, siguiendo a Capréolo [9] en algún modo, el Ferrariense, el Hispalense, B. Medina, Silvestre y casi la totalidad de los tomistas de aquel tiempo [10]; estos, pues, impusieron en España su criterio hasta tal punto, que a la concepción del acto libre divino mediante el *respectus rationis* vino a llamarse la opinión común en nuestra patria [11].

Según la acertada confesión de Suárez bien poco diferían de los anteriores Liqueto y los escotistas [12]. Con todo dentro de esa misma teoría facilmente se apreciaban puntos de vista diferentes. Mientras algunos incluían el tal *respectus rationis* en el constitutivo de la libertad divina como tal, los más de los autores únicamente le reconocían una inclusión *concomitante* o *consecutiva* en la determinación contingente de Dios.

Este era en líneas generales el estado en que la cuestión se encontraba al tiempo que aparecía oficialmente en Europa el Instituto de la Compañía. Investiguemos ahora brevemente la posición que en medio de tal ambiente adoptan los primeros teólogos jesuítas.

Hay que empezar por *Francisco de Toledo*, uno de los primeros que en sus lecciones de Roma del año 1562 abordó públicamente el problema de la libertad divina [13]. La expresión de este insigne cardenal se manifiesta muy categórica frente al sentir de Cayetano, que califica de duro "durum mihi videtur". A la verdad de constituir una perfección divina el amor increado a las criatu-

---

8. Suárez, Ib. n. 30 p. 89.

9. *Defensiones Theologicae*, in 1.° dist. 45 q. 1 a. 2 p. 58 s.

10. Cf. Ruiz de Montova, *Commentaria, ac Disputationes in primam partem sancti Thomae*, De voluntate Dei, et propriis actibus eius (Lugduni 1630) d. 11 s. 3 n. 1: "Hanc sententiam expresse docuit *Capreolus* I. dist. 45 q. 1 art. 2 ad argum. contra 1. et 2. conclusionem. Quem sequitur ibidem *Dora* q. 1. art. 2. notab. 2.' *Sylvester* in conflatorio 1 p. q. 19 art. 2. *Ferrarien*, lib. 1 contra Gentes cap. 75 § adverte et sequenti et cap. 76§ responderi. *Zumel* in praesenti q. 19 art. 2. dub. 1... *Banncz* in eodem art. 2. *Medina* 3 p. in prologo q. 2. post medium..."

11. Cf. Herice, o. c. tract. 2 d. 16 c. 3 n. 13 p. 266.

12. Cf. Suárez, l. c.

13. F. Toledo, *In Summam Theologiae S. Thomae Aquinatis Enarratio*, Tomus I (Romae 1869).

ras podría dejar de darse en Dios alguna perfección voluntaria actualmente subsistente, cosa que a Toledo le parece inaceptable [14]; igualmente definida y tajante es su posición frente a la manera de explicar el acto libre, no en virtud de un acto de la voluntad, sino mediante el solo dominio de Dios sobre la acción de producir o no los seres, y hasta llega a llamarla peligrosa e inadmisible, "periculosa nec ullo modo recipienda" [15]. Con parecida firmeza y resolución concluye de lo expuesto que el querer divino no significa perfección en Dios, sino en la criatura. [16].

Sin embargo, no se muestra igualmente perfilada en todos sus contornos la posición de Toledo, antes aparece fluctuante entre las dos sentencias que más tarde han de abrazar Suárez y Vázquez. A aquél parece inclinarse más bien cuando asienta como base de solución al problema, que el acto de la voluntad libre de Dios es único, si bien equivalente a otros muchos por su infinitud, y cuando distingue en ese acto único dos aspectos bien marcados, la sustancia o entidad del acto y el orden que éste dice al objeto o viceversa,"respectus obiecti voliti ad ipsum actum" [17]. Por el contrario, las palabras que siguen a continuación podrían clasificarse como el primer paso o eslabón hacia la teoría de la connotación extrínseca, que más tarde ha de profesar Vázquez: "Deus igitur ab aeterno voluit necessario; sed quod talis volitio esset creaturarum, fuit liberum ita, ut posset non esse; sed non per mutationem actus, qui necessarius est, sed *per non ordinationem ad rem hanc vel illam*, quod absque actus mutabilitate est" [18].

Mayor simpatía, si cabe, hacia la doctrina de la connotación manifiesta en estas otras expresiones: "et ista indifferentia non est ex parte divinae voluntatis, quasi mutare possit actum, sed *ex indifferentia ipsius rei*, quae potuit esse ordinata sub tali actu, etiam non ordinata" [19], y al subrayar, en tanto que insiste en la misma idea, como Dios quiere los objetos con voluntad interna, si bien podría no quererlos con el mismo acto, con que actualmente los quiere: en el último caso no se daría en El otro acto

14. O. c. q. 19. de voluntate Dei a. 2 p. 252.
15. Ib.
16. Ib.: "Unde credo, quod velle non ponit in Deo perfectionem, sed in creatura".
17. P. 253s.
18. P. 254.
19. Ib.

distinto, sino el mismo de ahora, pero no ordenado entonces a las criaturas [20].

Sigue cronológicamente a Toledo el inmortal *Luis de Molina*, cuya doctrina sobre la libertad divina se presenta más precisa y diáfana que en el cardenal en su comentario a la Primera Parte de la Suma [21], impreso el año 1594, si bien compuesto el 1570.

Aquí, una vez rechazada la teoría de Cayetano como "parum in fide secura piasque aures offendere" [22], defiende este insigne jesuíta, que el acto de la voluntad divina, en cuanto terminado libremente a los objetos, no dice nada real, ni añade a la entidad necesaria ningún género de perfección, sino solamente un *respectus rationis* [23]. Con todo advierte que quien por ello pensase que ese *respectus rationis* carece de fundamento, incurriría en un error crasísimo. Como fundamento señala Molina la operacion divina *ad intra* [24], por más que en nuestra vida mortal ni nos ha sido concedido hasta ahora, ni tal vez nos sea posible conocer lo que de parte de la volición divina en concreto funda el *respectus rationis* a tal o cual objeto determinado [25].

Así se explica suficientemente el que no se dé en Dios cambio alguno [26], ni siquiera sombra de variación, "vicissitudinis obumbratio" [27]. Y como esta última al menos se seguiría de comenzar Dios a querer ahora algo contingente, que primero no quisiera, o de dejar de amar en el tiempo aquello a que en su eternidad se determinó libremente, no queda sino rechazar de plano como inadmisibles semejantes hipótesis. Ni vale el negar la necesidad de esa ilación por no sumarse en tal supuesto a la esencia increada sino un mero *respectus rationis*, como no se sigue, por ejemplo, sombra alguna de variación porque Dios adquiera en el tiempo la relación de causa o de dominio. La disparidad está bien manifiesta, ya que el fundamento de la relación de causa

20. Ib. "Nolle enim illud non ponit aliud actum, sed eumdem non ordinatum ad creaturas" (ib.)

21. L. MOLINA, *Commentaria in Primam Divi Thomae Partem*... Venetiis 1594

22. O. c. q. 19, *De voluntate Dei* a. 2 d. 2 p. 271.

23. P. 272. Cf. q. 14 a. 15 p. 254.

24. P. 255.

25. P. 255: "Quid autem sit in actu volitionis, aut scientiae divinae, ratione cuius fundent eiusmodi respectus rationis ad hoc volitum, et hoc scitum, libenter ab aliis discere vellem. Forte id de numero eorum est, quae ab humana mente in hac vita comprehendi non possunt, in patria tamen perfecte videbuntur".

26. P. 254.

27. P. 255.

o dominio consiste en una acción *ad extra de Dios*, "quae sine aliqua variatione, aut vicissitudinis obumbratione in Deo, emanat ab eo in creaturas, facta solum mutatione in creaturis ipsis", mientras que la razón de fundamento en el caso presente la constituye una operación *ad intra*, a saber aquellos actos de la voluntad de Dios, que en El se hallan formalmente. De aquí que no pueda admitirse ningún nuevo respecto sin variación o sombra de mudanza en los actos mismos, que lo motivan [28].

De un modo parecido al de Toledo, aunque todavía con mayor vaguedad, explica la libertad divina el cardenal *S. R. Belarmino* en su opúsculo *De gratia et libero arbitrio* [29], compuesto hacia el año 1580. Coincide con Toledo en concebir el querer de Dios bajo dos aspectos: o bien absolutamente, y entonces se identifica con su esencia y por lo mismo no es libre, o bien en cuanto se relaciona con el objeto, y en este caso si el objeto es libre, como sucede con todos los seres del Universo, también es libre el querer divino [30]. De donde, según el célebre controversista, cuando se sostiene que Dios quiere libremente este o aquel objeto no se intenta significar que en Dios, el constitutivo del acto libre sea libre, que podría en absoluto no darse, sino que se pretende solamente dar a entender que la voluntad divina no se termina necesariamente a ningún objeto en concreto, refiriéndose, claro está, a la sola posibilidad y no a la existencia real del Universo [31].

Como única razón de que el querer divino pueda no determinarse a la existencia de los seres criados, propone el cardenal el que éstos de ningún modo son algo necesario a Dios, ni como fin suyo, ni como medios necesarios con dicho fin [32].

Por lo tanto es necesario concluir con Belarmino, que la vo-

28. Ib.

29. S. R. BELARMINO, *Disputationum de Controversiis christianae Fidei...* Tomus Tertius ed. Pragae 1721.

30. *De gr. et lib. arb. lib.* 3 c. 17 n. 4 p. 304.

31. L. c. n. 5: "Quare cum dicimus: Deus libere vult hoc, aut illud, et potest non velle: non significamus rem illam, quae est velle, in Deo esse rem liberam, et posse non esse: sed significamus, ipsum velle Dei non necessario terminari ad rem istam vel illam. Neque loquimur de possibilitate, sed de existentia rerum creatarum".

32. N. 6: "Cur autem possit voluntas Dei non terminari ad existentias rerum extra se, et libere super eam cadat, ratio est, quia res illae non sunt Deo necessariae, cum neque sint finis eius, neque media cum eo fine ex necessitate connexa, ac per hoc non sint appetibiles absolute, sed solum ex hypothesi, id est, posito quod velit Deus per eas gloriam suam manifestare".

luntad o no voluntad de Dios respecto de los seres criados no implica cambio en el acto de esta facultad; solamente supone que puede terminarse o no terminarse a este o aquel objeto, y por lo tanto la mutación no se daría de parte de Dios, sino de parte de la criatura, "unde non in Deo, sed in creatura contingit mutatio" [33].

Gregorio de Valencia el año 1591 imprimía en Ingolstadt su comentario a la Primera Parte de la Suma [34]. Al tratar del objeto de la voluntad divina hace suya la afirmación de Santo Tomás, *Dios no sólo se ama a Sí mismo, sino también todos los demás bienes por Sí mismo, como fin de éstos* [35], afirmación que trae algunas dudas a su memoria. La primera, sobre cómo los otros bienes distintos del bien divino terminan objetivamente su voluntad, la resuelve sosteniendo que los bienes criados terminan la voluntad de Dios, no sólo según el ser eminente, que en El tienen, sino también según el ser propio que tienen fuera de Dios [36]. Acerca de la segunda duda, a saber, cómo debe entenderse el que pertenezca a la perfección divina la propiedad de comunicarse, rechaza la opinión de Cayetano, tildada comunmente de absurda y que parece haberlo interpretado como de una peculiar perfección de la voluntad divina [37]. Para Valencia debe entenderse aquella proposición sólo en el sentido de que esa comunicación divina declara aquella perfección divina consistente en que Dios *puede comunicarse* [38]. Y añade: "Atque idem sentiendum est de communicatione actuali in creaturis, posito quod actio quidem transiens non sit aliqua peculiaris entitas in agente creato, sed solum sit effectus ipse, ut procedit a potentia egentis [39]. Conforme a esta sentencia, la comunicación actual no es perfección del agente, sino del efecto, concluye el insigne profesor de Ingolstadt, y por ende en tanto pertenece a la perfección del agente, en cuanto revela la perfección que posee por el hecho mismo de poderse comunicar, como se dijo a propósito de la comunicación

33. N. 7.
34. G. VALENCIA, *Commentariorum Theologicorum*... Tomus Primus, Ingolstadii 1591.
35. O. c. q. 19 pu. 3 col. 404.
36. Ib.
37. Ib.
38. Ib.
39. Ib.

actual de la bondad divina [40]. Y por si alguien preguntase, cómo Dios sin una perfección especial, que pueda darse o no en El, puede querer o no querer algo distinto de Sí, recurre Valencia como a única respuesta a su infinita perfección, que compensa con creces cualquier perfección imaginable, que se diera actualmente en Dios, aunque pudiera en absoluto dejar de darse [41].

Apuntada ya con las palabras últimas la teoría de Valencia acerca del acto libre de Dios, no le queda sino amplificarla y perfilarla, como en realidad lo hace a continuación estableciendo como fundamento el que Dios quiere unas cosas necesariamente y otras libremente y todas sin mudanza de su parte. En concreto, Dios quiere *necessario simpliciter* su bondad, no solo *quoad specificationem*, sino también *quad exercicium*. Todos los otros seres no los quiere con esa necesidad, de un modo enteramente libre, pudiendo dejar de quererlos [42].

Para conciliar cómo la entidad necesaria de Dios pueda terminar libremente los objetos del Universo se acoge nuestro inmortal teólogo a que la entidad necesaria de Dios posee la virtud del ser no necesario en cuanto a poder terminar o no terminar aquellos. Esta eminencia de la virtud divina hace que su propia entidad, que es en sí necesaria, se denomine libre respecto a la terminación de la voluntad de Dios a los objetos criados [43].

A pesar de lo dicho, a diferencia de Toledo no propugna Valencia que la diferencia haya que colocarla solo en el objeto; taxativamente afirma que la indiferencia, pero no contingencia, se da también en la voluntad divina respecto del ser criado [44]; de donde infiere que debe llamarse la voluntad divina en ese supuesto, no contingente, sino solo indiferente, ya que el término *contingente* supone imperfección en la facultad que así se denomina, mientras que el término *indiferente* o *simplemente libre* solo dice indiferencia motivada "non ex defectu perfectionis alicuius, ut

40. Col. 405: "Secundum hanc enim sententiam communicatio actualis non est perfectio agentis, sed effectus; atque ita eatenus tantum pertinet ad perfectionem declarat, quam habet hoc ipso quod potest se communicare; sicut de communicatione actuali divinae bonitatis dicimus".

41. Ib.

42. L. c. pu. 4 col. 414s.

43. Col. 416.

44. Ib.: "Notandum tamen diligenter est, divinam voluntatem etsi sit indifferens ad obiecta creata, nequaquam tamen vocandam esse propterea contingentem voluntatem respectu illorum".

in causis proprie contingentibus, sed ex quadam plenitudine perfectionis, quae tam late pateat, ut ad neutrum oppositorum sit determinata" [45].

Como colofón enseña Valencia que, supuesto que Dios se ha inclinado a algún objeto, desde toda la eternidad y para siempre lo ha de amar, sin que pueda, a diferencia de la voluntad creada, comenzar a amar en el tiempo algo que *ab aeterno* no amase [46]. Ni debe extrañar esta diferencia entre la voluntad divina y la humana, ya que el hombre, v. gr. no ama en virtud de aquella su entidad, que siempre posee y por la que viene a ser libre, como sucede en Dios, sino en virtud del acto de la facultad volitiva distinto de ella y que se le sobreañade. Por lo mismo puede acontecer que, después de previamente conocer el hombre todo lo referente a un objeto, y estando ya tan afectado, como lo estará después, no obstante no empiece a amar el tal objeto hasta que en virtud de la libertad de la voluntad no produzca el acto mediante el cual ha de llegar a amarlo. No sucede así en Dios, que cuanto ama lo ama con la misma entidad, con la que es libre y que posee *ab aeterno*. De aquí se infiere que nunca pueda dejar de querer, lo que alguna vez haya querido [47].

Por todos estos conceptos es fácil reconocer en Valencia un precursor de Suárez en el tema que nos ocupa.

Estas y otras varias tentativas de solución al problema de la libertad divina cristalizaron con Suárez y Vázquez en las dos teorías más representativas y clásicas de la Compañía, la una que recogía ciertos elementos principalmente de Valencia y llegaba a constituir el acto libre en la sola entidad de la volición de Dios por encerrar ésta en sí en razón de su suma actualidad e infinitud y a modo de acto segundo la tendencia a todo objeto capaz de ser amado; la otra que perfeccionaba el pensamiento de Auréolo y algún otro jesuíta anterior y señalaba como constitutivo, fuera de la entidad necesaria algo no intrínseco, es decir la denominación extrínseca proveniente del objeto amado.

45. Col. 417.
46. Col. 418.
47. Col. 419: "Discrimen est, quod homo, non per illam ipsam entitatem quam semper habet, et per quam liber est, vult sufficienter aliquid, sed per aliam distinctam accedentem, videlicet, per actum, voluntatis; atque ita fieri potest, ut cum omnia prius homo cognoverit circa aliquod obiectum, eodemque modo affectus fuerit quo postea, non tamen illud prius voluerit, donec ipsa arbitrii libertate eliciat actum distinctum quo id velit. At Deus illa solum entitate qua liber est, quamque semper habet vult id, quod aliquando vult. Et inde fit, ut numquam non voluerit, quod vult aliquando".

Francisco Suárez daba al público sus renombradas *disputas metafísicas* [48] por el año 1596. Cuando le llega el turno al problema del acto libre de Dios, no ocultándose al entendimiento penetrante del Doctor Eximio la enorme dificultad de la cuestión ante todo reconoce paladinamente tratarse aquí de los problemas más misteriosos e intrincados [49]; lo prueba la misma variedad de teorías sobre este tema. Con justicia, pues, le es permitido afirmar después de una breve exposición de dichas teorías: "Ex his, quae circa has opiniones dicta sunt, satis (ut opinor) declaratum est, quanta sit huius quaestionis difficultas, faciliusque esse, quamlibet eius partem impugnare, quam aliquam probe defendere aut explicare. Quapropter non vereor confiteri nihil, me invenire quod mihi satisfaciat, nisi hoc solum, in huiusmodi rebus id de Deo esse credendum, quod ineffabili eius perfectioni magis sit consentaneum, quodque ab omni imperfectione alienum sit, etiamsi modum, quo id Deo conveniat, non assequamur" [50].

Inspirado en el principio de que hay que afirmar de Dios cuanto sea más conforme con su infinita perfección y diste más de cualquier sombra de defecto, comienza por asentar entre otros puntos que Dios quiere propia y verdaderamente y sin metáfora cuanto constituye el objeto libre de su voluntad [51]; que cuando ama las criaturas lo hace por un acto real de su voluntad, o mejor dicho por su propia voluntad y esencia; [52]; y que con el mismo acto simplicísimo e indivisible, sin real aumento o disminución, quiere lo que quiere, y no quiere lo que no quiere, ya se refiera al objeto libre, ya al necesario [53].

Todas estas son verdades inconcusas de la teología. La dificultad y diferencias surgen al tratar de explicar el modo con que el acto intrínseco de Dios puede terminarse a un efecto con preferencia a otros. Como explicación más probable propone Suárez la siguiente: Por ser el querer divino infinito tanto *in genere entis*, como *in ratione appetitus* y a modo de acto último y perfectísimo y no de potencia o acto primero o incoada, el tal acto por consiguiente en virtud de su simplicidad es suficiente para abarcar

48. Suárez, *Metaphysicarum Disputationum*... T. 1 Salmanticae 1596.
49. O. c. d. 30 s. 9 n. 4 p. 83.
50. L. c. n. 35 p. 91.
51. Ib.
52. N. 36 p. 91.
53. N. 37 p. 91.

cada objeto según su propia razón y capacidad, y encierra en sí toda actualidad para que Dios se ame a Sí por Sí mismo y los demás objetos por Dios. a Sí como fin y los demás objetos como medios... Todo ello lo realiza con un solo acto. Tenemos por tanto que el constitutivo del acto libre de Dios no es sino su misma esencia, en sí sola suficiente para terminar los objetos según la capacidad de cada uno de ellos [54].

La eminencia del misterio para Suárez consiste solamente en que el acto libre se concibe a modo de una forma, que según su entera realidad proviene necesariamente de Dios y se identifica con El, pero que no confiere necesariamente su *quasi* efecto formal adecuado en orden a los seres del Universo, sino que tiene en sus manos tender o no tender a ellos, de suerte que al tender a dichos seres, en realidad de verdad los ama, sin poseer por ello algo de que carecería de no amarlos. Lo que entre nosotros se denomina forma o efecto formal, se halla en Dios más alta y eminentemente, no como forma informadora, ni como acto actuador, sino como acto purísimo, que confiere a Dios el poder eminente de querer o no querer los objetos secundarios sin ninguna mudanza en el acto y sin ninguna adición real [55].

Como hace notar Suárez, mientras el acto de la voluntad creada se ordena enteramente al objeto hasta no poder existir aquél si no se ordena a éste, en cambio el acto de la voluntad increada es en sí del todo absoluto y por lo mismo de ningún modo se especifica por el objeto creado [56].

Además, aunque tanto la voluntad increada como la creada no necesitan de nada que formalmente las determine, sino que ambas por sí solas se determinan, sin embargo debe tenerse en cuenta esta diferencia: la libertad increada es puramente actual, o lo que es lo mismo es el purísimo acto de la voluntad; la libertad creada en cambio es potencial, por estar la voluntad creada realmente en potencia para recibir uno u otro acto real, distinto realmente de la voluntad, que lo produce. Diferencias son éstas de las que concluye a modo de corolario, que si bien la voluntad creada es libre respecto de la sustancia del mismo acto, que puede existir o no, contrariamente la voluntad divina es necesaria respecto de la entidad del

54. Ib.
55. N. 38 p. 91.
56. N. 39 p. 92.

acto y solo libre en cuanto a la terminación extrínseca al objeto futuro o no futuro [57]. Así puede ya explicarse en la libertad increada la distinción u oposición de sus actos, la cual no debe atenderse según su entidad, sino según su terminación extrínseca a los diferentes objetos, sin que motive mudanza, ni duración real, ni aun diversidad de signos de razón, sino únicamente un nuevo *respectus rationis* resultante de semejante terminación formal [58].

Dios por consiguiente se dice que realmente ama las criaturas. Ahora bien, ¿cuál es la forma o *quasi* forma de tal denominación? Según el Doctor Eximio, el mismo ser infinito de Dios, que puede por sí mismo en virtud de su eminencia prestar este efecto *quasi formaliter* y hacer que el acto libre por razón de su altísima excelencia tienda hacia los objetos según la propia exigencia de éstos. Es por lo tanto esta denominación algo real, necesario *quoad esse*, libre *quoad terminationem vel causalitatem*, o en otros términos, se trata de una denominación intrínseca relacionada con algo extrínseco, que en sí incluye. Así es cómo puede ser libre [59].

No se debe pensar, pues, a juicio de Suárez en algo fuera de Dios, que constituya siquiera sea parcialmente su acto libre. La relación de razón no entra a modo de constitutivo formal o actual, sino que es a nuestro modo algo que fluye lógicamente del amor del Criador íntima e inefable a sus criaturas [60]. El fundamento de la relación ha de buscarse en el mismo Dios; consiste en concreto en el acto necesario de su voluntad, pero libre en su terminación y en cierto género de causalidad. De parte del objeto basta la mudanza objetiva según la *habitud* a la existencia actual para el nuevo *respectus* resultante y para que éste se denomine eterno, por más que la criatura cambie realmente y en sí misma en el tiempo [61].

Cuando se le objete que de tal explicación parece deducirse lógicamente que permanecería Dios inmutable aún en el supuesto que empezase de nuevo a querer lo que antes no quiso o viceversa, no responderá como Molina que entonces se seguiría al menos *vicissitudinis obumbratio*, como quiera que esa sombra de mudan-

57. N. 40 p. 92.
58. N. 411 p. 92.
59. N. 46. p. 93.
60. N. 47 p. 93.
61. N. 47-49. p. 93s.

za equivaldría a la misma mudanza [62]. Tampoco le llena la salida de quienes distinguen el *respectus* fundado en las acciones *ad extra* del que se basa en la operaciones inmanentes [63]. Prefiere responder que la mudanza que entonces se seguiría no sería física, sino moral, es decir cierta insconstancia y modo imprudente de comportarse Dios en sus decretos, cuyas imperfecciones le son tan imposibles como la misma mudanza física; más aún, arguirían una voluntad limitada. Luego termina Suárez con estas palabras: "et inde tandem mediate (quasi per locum extrinsecum) concludi potest, numquam accidere illam mutationem quasi moralem sine mutatione physica" [64].

Por todo lo expuesto se puede apreciar facilmente lo bien definida que aparece la mente del P. Suárez respecto al acto libre de Dios, solo constituído por la esencia necesaria sin mudanza intrínseca o real. Por no encontrarse en ningún autor anterior este modo de ver con tanta claridad y precisión, no ha faltado quien atribuye a Suárez la paternidad de semejante teoría [65].

Con no menos diafanidad, aunque en una travectoria diferente, se producía casi simultáneamente *Gabriel Vázquez* el año 1597 al dar a la luz pública su comentario a la Primera Parte [66]. Interpretando a Santo Tomás en lo referente a nuestro problema, comienza por advertir que se trata de una cuestión según su criterio sumamente delicada y oscura, en la que nuestro entendimiento puede llegar a comprender qué no es el acto libre de Dios, pero no puede entender ni explicar en qué consiste positivamente: "quid non sit, certa ratione consequi valeat; tamen quid sit instar etiam rerum humanarum, plene eloqui non potest" [67].

Al igual que para Suárez, para Vázquez lo difícil es explicar el modo cómo conviene a Dios la voluntad, con que quiso *ab aeterno* libremente la creación del Universo. De una manera, que no da lugar a dudas, rechaza en Dios la indiferencia o potencia real para

62. N. 51 p. 94.
63. N. 52 p. 94s.
64. N. 58 p. 96.
65. D. ALARCÓN, *Prima pars theologiae scholasticae* (Lugduni 1633) c. 6 n. 1 p. 202: "Quartam opinionem primus, ni fallor, P. Suárez invenit".
66. G. VÁZQUEZ, *Commentariorum ac Disputationum in Primam Partem S. Thomae* Tomus Primus, Antverpiae 1621.
67. O. c. d. 80 c. 1 n. 1 p. 432.

los actos internos e lícitos y sólo se la atribuye en orden a la producción externa de las criaturas [68].

Después de rebatir las diferentes sentencias, que, a su modo de ver, no explican satisfactoriamente el problema, manifiesta su propio sentir.

Primeramente establece para ello como algo cierto contra Cayetano, que no se da ninguna perfección real y libre, intrínseca a Dios [69]. Tampoco debe ponerse la libertad increada en una pura relación o *habitud* de razón a los objetos amados, ni aun en la esencia divina solamente, como creyó Suárez. En este último caso la perfección divina, con que se une libremente a los objetos, se convertiría en perfección necesaria en orden a los efectos. Como razón señala la siguiente: "forma enim quae necessario inest, necessario etiam praestat effectum" [70].

¿En qué consiste entonces el acto libre de Dios? Además de la esencia divina a modo de acto vital, consiste en cierta *habitud* de razón hacia lo futuro, que conviene libremente a Dios, ya que lo futuro será producido con libertad absoluta. He aquí la prueba aducida por Vázquez en breves líneas en pro de su aserto y que al par indica el fundamento de la relación: "Cum enim haec relatio consurgat ex fundamentis non necessariis, nempe ex rebus ipsis et obiectis futuris, ipsa etiam habitudo libere Deo convenit non intrinsece, sed extrinseca solum denominatione, quam Deo convenire et non convenire non est absurdum; ergo cum velle liberum Dei non solam includat essentiam, sed cum tali respectu, etiamsi libera voluntas possit Deo abesse et adesse, nihil sequitur absurdi, quod divinae simplicitati et immutabilitati repugnet" [71].

Sucede en nuestro caso algo parecido a lo que sucede en la divina presciencia. Como no se daría ésta, de no darse lo futuro, sino sólo ciencia, de igual modo si no se diese lo futuro, no se daría voluntad divina libre, significada por el *respectus* contingente sino únicamente voluntad de complacencia, es decir, la misma esencia divina con su *respectus rationis* necesario hacia los seres posibles. A pesar de todo hace constar Vázquez que es inefable

68. Ib.
69. N. 2 p. 433.
70. C. 2 n. 6 p. 433.
71. P. 434.

el modo con que Dios se determina a producir un objeto con preferencia a otros muchos [72].

Algo así como un círculo vicioso parece surgir de la explicación de Vázquez. A la verdad, el decreto divino libre, causa el objeto futuro, es por lo mismo anterior a éste y por consiguiente a quien pregunte, por qué tendrá lugar tal o cual suceso, habrá que responder, porque Dios así lo quiso. En cambio como no puede concebirse al acto libre antes de concebir el objeto futuro, a quien pregunte, por qué Dios así lo quiso, parece obvio deberse responder, porque así ha de suceder. Vázquez reconoce que su entendimiento no alcanza la solución de esta dificultad: "Nodus hic mea quidem scientia insolubilis est, vix enim vitare possumus circulum in reddenda ratione" [73].

II

Acabamos de ver a dos jesuítas de reconocido prestigio enfrentados entre sí en la manera de concebir la esencia de la libertad divina, Suárez y Vázquez. Los autores que les suceden suelen alistarse bajo una u otra bandera, y unas veces siguen fielmente y con cierto servilismo el derrotero por ellos dibujado, otras en cambio se permiten pequeñas desviaciones dentro de la trayectoria trazada por el caudillo en torno al cual se han agrupado.

Como confirmación de lo último podemos aducir a *Pedro de Fonseca*, quien en una corriente de aproximación o simpatía a Vázquez en su Tomo III a la Metafísica [74], impreso el año 1604 y compuesto el 1506 [75], asegura que el decreto libre increado a más de la esencia divina sólo incluye una extensión no necesaria del acto simplicísimo a las criaturas, en la cual se funda la relación que con ellas dice [76]. Ello sucede sin adición de perfección

72. N. 7 p. 434.
73. N. 12 p. 435.
74. P. Fonseca, *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* Tomus Tertius, Lugduni 1605.
75. Cf. L. Gómez Hellin, *Praedestinatio...* p. 49 not. 154.
76. Fonseca, o. c. lib. 7 c. 8 q. 5 s. 4 c. 76: "Dicendum igitur actus liberos divinae voluntatis, quatenus liberi sunt non includere effecta ulla, sive res externas quatenus a Deo proveniunt, ut prima opinio dicebat; neque ullam perfectionem, quae in Deo

alguna en Dios, sino de simple modo de referencia a las criaturas [77].

A mayor abundamiento y por vía de confirmación añade Fonseca que por un mismo y simplicísimo acto la voluntad increada se termina a la esencia divina, como a su objeto primario, a los seres posibles *ex necessitate* y a algunos futuros *non ex necessitate*; en el último caso el acto resulta libre y en cuanto tal incluye esa terminación. En virtud, pues, de las varias terminaciones *virtute* distintas llegamos con nuestro entendimiento limitado a descomponer el acto único de Dios en diferentes actos libres [78]. Al establecer, por tanto, Fonseca que extensión y esencia divina son los dos constitutivos de la libertad, pone entre ambos una distinción virtual.

Juan Salas se expresa de modo parecido poco tiempo después en la Prima Secundae de la *Suma* [79]. Para este autor el acto libre de Dios sólo puede quedar constituído o por una extensión libre de los actos o por su efecto formal o quasi *formal* libre. La última hipótesis la rechaza como algo más oscuro y difícil, propendiendo a la teoría de Fonseca por salvar mejor la naturaleza del acto libre [80].

En el curso de sus aclaraciones no halla inconveniente en reco-

---

potuerit non esse, ut dicebat secunda; nec vero ullam relationem rationis, ut dici a compluribus solet; sed solam extensionem non necessariam simplicissimi illius actus ad creaturas, in qua relatio ad eas fundatur".

77. S. 5 p. 329.

78. P. 328: "Quae assertio etsi ex dictis satis probata relinquitur, maioris tamen perspicuitatis gratia confirmanda est quoad ea, quae de extensione dicimus. Cum enim supra ostensum sit actum illum unicum, et simplicissimum divinae voluntatis terminari primum ad ipsam divinam essentiam tamquam ad primarium eius obiectum; secundaria vero ratione, sed ex necesstate ad omnes creaturas in esse possibili; tertio denum loco ad quasdam earum in esse reali, sed non ex necessitate (neque enim hoc pacto potest terminari ad omnes, quia numquam omnes, etiam successive, erunt in rerum natura) constetque actum illum ex eo, quod non necessario fertur in creaturas; esse liberum, efficitur, ut quatenus liber hanc ipsam terminationem includat, et per varias huiusmodi terminationes virtute distinctas in plures actus liberos nostro intelligendi modo distinguatur".

79. I. SALAS, *In primam Secundae Divi Thomae* Tomus Primus Barcinone 1607.

80. O. c. q. 6 tract. 3 d. 1 s. 8 § 7 n. 101 p. 673: "5 concl. actus liberi in quantum liberi constituuntur per aliquam extensionem liberam ipsorum, ut dicebat Fonseca, vel per effectum formalem, vel quasi formalem liberum ipsorum, ut dicebat Suárez, cuius sententia videtur mihi paulo obscurior, et difficilior, et ideo magis propendeo *aliquantulum* in modum dicendi Fonsecae, maxime cum in eo melius salvetur, quod in Deo sint actus liberi, nam secundum substantiam Suárez divini actus, secundum totam suam entitatem, et formalitatem sunt necessario in se, et in Deo, ac proinde omnino necessarii, et solum sunt liberi in suo formali effectu, quem ex libera voluntate Dei conferre, et non conferre potuerunt".

nocer en Dios una especie de modos distintos *ut sic* de su esencia, y que pudieran no darse ni en Dios ni en los seres criados [81]. Semejante modo no será *aliquid*, sino *aliqualiter*, y por consiguiente algo increado *late loquendo de, quid* [82]. Concretando más la identidad y diferencia entre Dios y estos modos, prosigue: "et ille modus identice, et formaliter formalitate reali est Deus, non tamen formalitate rationis, et quia est liber, non includit intrinsece esse, neque necessitatem omnimodam essendi, nisi ex supositione, quod semel fuerit, et ideo potuit non esse, sed iam non potest non esse; potuitque non esse Deus, sed iam non potest non esse Deus". Más aún, este modo es Dios "formalitate rei, et identice et infinite perfectus, et infinita perfectio, sed formaliter comparatione Dei non est perfectio, quia illum non perficit" [83]. Aunque formalmente con formalidad de razón, ni es Dios por esencia o participación, idénticamente en cambio sí lo es por esencia Dios y la deidad misma. Y concluye: "et ideo vere, nec sunt effectus Dei, nec producti a Deo, cum non distinguantur ex natura rei ab essentia, nec a persona divina" [84].

Bien pronto Fonseca y Salas encontraron prosélitos, máxime en la Universidad de Evora, según confesión del portugués Soares [85], si bien la mayoría de los teólogos jesuítas continuaban agrupándose en torno a Suárez y Vázquez. De los seguidores de Suárez está muy puesto en razón lo que escribe D. Alarcón: "Hanc sententiam hoc tempore recentiores multi sequuntur, ad illamque eminentiam infinitam divinae libertatis, tanquam ad asylum, accurrunt in quo ab argumentorum gladiis, et ictibus se tueantur" [86]. Uno de los varios partidarios del Doctor Eximio, que aduce Alarcón [87], es *Francisco Albertini* [88], natural de Catanzaro. Conforme a este teólogo, el acto libre de Dios no consiste ni en un *respectus rationis*, ni en una perfección libre sobreañadida, al estilo de Ca-

---

81. N. 107 p. 675a: "Nec est inconveniens aliquem modum esse in Deo, qui potuerit, ut sic non esse Deus, nec in Deo, aut rerum natura..."
82. N. 109 p. 675b-676a.
83. Ib.
84. Ib.
85. F. Suares (Lusitanus), *Cursus philosophicus*. De Anima ed. Eborae 1703, tract. 6 d. 3 s. 1 § 4 n. 451.
86. Alarcón, o. c. p. 202.
87. Ib.
88. F. Albertini, *Corollaria seu quaestiones theologicae, praecipue in primam, et tertiam partem sancti Thomae*, Lugduni 1610.

yetano [89], sino en la esencia increada, o mejor en el mismo acto con que Dios se ama a Sí [90]. A pesar de las dificultades de la sentencia de Suárez, que no se escapan a la mirada penetrante de su entendimiento, sostiene con él que el acto voluntario libre de Dios debe ponerse, o en la esencia divina significada *per modum actus eliciti*, o en el mismo acto, con que Dios se ama a Sí, con tal de que se explique bien semejante teoría [91].

Con el fin de proceder con un método más ordenado, adelanta algunas observaciones: 1) Tanto en el acto vital, como en los relativos, conviene distinguir entre la entidad y su ejercicio. Este último, a diferencia de aquélla, no solo dice referencia al sujeto, sino también al término [92]. 2) Para que la potencia realice su acto, es preciso, entre otras cosas, que dicho acto no solo se dé en la potencia vital, sino que además proceda de un principio vital intrínseco [93]. 3) El ejercicio del acto no añade a su entidad nada positivo real, sino únicamente la información. Para que la voluntad realice el acto se necesita lo siguiente: "ut sit in subiecto proportionato, et praeterea supponi debet cognitio obiecti" [94]. 4) Si bien es uno sólo el acto con que Dios se ama a Sí y a las criaturas, con todo a nuestro entender debe desligarse en estos dos, uno por el que se ama a Sí, y otro por el que ama la criatura [95].

Previas estas indicaciones, expresa así su sentencia acerca de los diferentes signos de razón, que conviene distinguir en Dios: En el primer signo, conforme a la primera observación, se da la entidad de la volición con respecto a lo criado, pero a nuestro modo de hablar no se da el ejercicio o información [96]. En el segundo signo, según las dos siguientes observaciones, el querer divino de las criaturas informa la voluntad increada, si bien no de una manera necesaria *quoad exercitium*, no porque no proceda de un principio vital, pues es la misma vida, sino por carecer de sujeto

---

80. O. c. Quaestio secunda theologica (in secundum Corollarium ex sexto principio Philosophico) n. 18. p. 356.
90. N. 19 p. 356.
91. P. 357.
92. N. 20 p. 357.
93. N. 21 p. 357.
94. N. 22 p. 357.
95. N. 23 p. 357.
96. N. 24 p. 357: "Dico primo ex primo notabili in 11.º signo, in quo Deus vult se ipsum, esse entitatem volitionis circa creaturas, sed non esse exercitium, seu informationem secundum nostrum concipiendi modum".

proporcionado, a nuestro modo de entender, hasta tanto no concibamos la voluntad divina libre en ejercicio pleno de su acto [97].

Pero ¿qué es lo que determina la libertad de Dios al ejercicio de querer los seres más bien que al de no quererlos? Según Albertini basta para esa determinación una volición virtual antecedente puesta en un signo anterior al ejercicio del acto [98]. Y alega como razón: "nam quamvis virtualiter includatur in ipso exercitio actus, non tamen includitur tamquam in aliquo priori, sed tamquam in aliquo posteriori; praecedit enim volitio virtualis ipsum exercitium in priori quodam signo" [99].

Para resolver algunas dificultades conviene tener presente la diferencia que existe entre la voluntad creada y la increada; mientras aquélla necesariamente debe influir en el acto libre, ya que éste se pone *ab extrínseco* y para que sea vital ha de proceder de un principio intrínseco, en ésta al contrario, ya que es el acto divino intrínseco y la vida misma, no hace falta ningún influjo, sino que basta la volición virtual para el ejercicio del acto volitivo [100].

Explicada de este modo la sentencia de Suárez, al modo de ver de Albertini queda despejado el horizonte de toda especie de sombra [101]. En la solución de algunas instancias se pregunta cuál es el elemento determinativo del acto divino, concebido a manera de acto primero, para que pase a ser acto segundo. Contesta que la voluntad divina se determina a sí misma, sin necesidad de nuevo influjo, como necesita la voluntad creada, y esto en virtud de la antes citada volición virtual, en cuanto que Dios quiere virtualmente que el acto se determine en su ejercicio a las criaturas. Todo ello entraña un *respectus rationis*, cuyo fundamento no está en las mismas criaturas, como enseñó Vázquez, sino en el mismo ejercicio vital, en cuanto libre, que se da en Dios, y por lo tanto el tal *respectus* antecede al efecto creado, a diferencia del *respectus* de las criaturas, que es posterior a éstas [102].

97. N. 25 p. 358.

98. N. 26 p. 358: "Respondetur, ad hoc sufficere tantum volitionem quamdam virtualem antecedentem in quodam priori signo ipsum exercitium actus".

99. Ib.

100. N. 27 p. 358: "Respondetur quod est dispa ratio; nam voluntas creata necessario debet influere, quia actus ille ponitur ab extrinseco: ad hoc igitur ut sit vitalis, debet esse a principio intrinseco. At in Deo cum actus sit intrinsecus, immo ipsa vita, non opus est, ut sit aliquis influxus, sed solum requiritur volitio virtualis ut exerceat actum volitionis".

101. N. 29 p. 359.

102. N. 33 p. 359.

Para terminar constata que el problema de la libertad divina es uno de los más arduos de la teología, al que, según confesión de hombres doctísimos, en esta vida nunca llegaremos a encontrar solución satisfactoria [103].

Martín Becano [104], insigne profesor de Maguncia, sigue aún más de cerca las pisadas de Suárez, cuando por el año 1612 consideraba tres elementos e instantes lógicos en el decreto divino libre: la esencia divina a modo de acto vital, terminada necesariamente al amor de la bondad infinita, pero a nuestro entender todavía indiferente para el amor de las criaturas; la terminación de dicha esencia a los objetos por producir, sin mudanza, ni adición real alguna; y la relación de razón que de aquí resulta, la cual se funda de parte de Dios en el mismo decreto terminado ya libremente, y de parte de las criaturas en la futurición o existencia de los objetos [105].

En un avance en el desarrollo de su doctrina asegura ser la esencia algo simplemente necesario, la terminación al objeto algo simplemente libre y la relación algo absolutamente libre, pero necesario *ex suppositione* [106].

Asimismo advierte el abismo que media entre nuestro decreto libre y el divino; el nuestro es libre en su ser o existencia, y no en su terminación; en cambio el divino es sólo libre en su terminación y necesario en su ser. De donde el decreto divino respecto de las criaturas puede llamarse real en virtud de la esencia de Dios significada a modo de acto vital, y libre en orden a la terminación a las criaturas, que es libre [107].

Lo que determina la voluntad divina a la producción, según Becano, es la misma voluntad, sin necesidad para su ejercicio de otro determinante, y esta voluntad, aunque propiamente no se determina por la ciencia, sino más bien la ciencia se determina por la voluntad, sin embargo puede en cierto modo sostenerse con el Ferrariense determinarse la voluntad por la ciencia, en cuanto que de no preceder ésta no podría aquélla en absoluto resolverse a querer y obrar [108].

103. Ib.
104. M. BECANUS, *Summa Theologiae Scholasticae*... Pars Prima t. 1, ed. Lugduni 1644.
105. O. c. tract. 1 c. 11 q. 4 p. 184a.
106. Ib.
107. Ib.
108. Ib.

Recurre en confirmación de estos y otros puntos relativos al decreto divino a la Trinidad augusta, en la que a pesar de ser la esencia divina una y simple pueden darse no obstante tres personas distintas; y como la pluralidad de personas no estorba la unidad de esencia, así tampoco la diversidad de objetos terminados por el decreto divino no impide la unicidad de tal decreto [109].

No parece sino que casi siempre estamos escuchando al propio Suárez.

Más fielmente, si cabe, se hace eco y refleja la opinión del Doctor Eximio el profesor ingolstadiense *Adán Tanner*. En su Teología Escolástica [110] admite que el acto libre de Dios se constituye por algo adecuadamente intrínseco, necesario e indefectible en su entidad, pero contingente y defectible en su terminación [111]; y hasta opina, como Suárez, que la defectibilidad de la terminación es solamente extrínseca [112].

Se puede clasificar como una variedad de la teoría suarista la manera de explicar la libertad divina y resolver sus múltiples objeciones de ciertos "recentiores... Salmanticenses", que recurren a una distinción virtual intrínseca entre la esencia divina y la extensión o terminación o *habitudo* al objeto, ambos constitutivos del acto libre, parecida a la distinción que media entre la esencia y las personas divinas. Mediante esta distinción virtual la esencia o acto de la voluntad divina en razón de su infinita excelencia se llama volición libre y contingente intrínsecamente respecto de algunos objetos. Ahora que no se trata de una contingencia formal, como si en cierto modo pudiera dejar de darse en Dios el amor intrínseco, con que ama a Pedro, por ejemplo, sino de una contingencia intrínseca virtual, por la que Dios de tal manera se conduce, como si en realidad de verdad pudiera dejar de existir este su amor actual a Pedro [113].

Sabemos por Haunoldo [114] de esta sentencia, que si bien en

---

109. Ib.

110. A. TANNER, *Universa theologia scholastica, speculativa, practica.* Tomus Primus, Ingolstadii 1626.

111. O. c. d. 2 q. 10 dub. 4.

112. L. c. n. 14.

113. Cf. ALARCÓN, o. c. tract. 3 d. 4 c. 7 n. 1 p. 203.

114. Cf. HAUNOLDUS, *Theologiae Speculativae Libri IV*, (Ingolstadii 1670) lib. 1 tract. 1 c. 4 controv. 1 n. 345 p. 57: "Haec sententia, quae non multis retro annis cum formidine docebatur, nunc plane invaluit; quamvis in ea declaranda non omnino nulla sit diversitas".

los comienzos era sostenida sólo tímidamente [115], adquirió no obstante al tiempo que él escribía derecho de ciudadanía y tuvo muchos prosélitos. Tal vez haya de ser incluído entre los jesuítas de los primeros tiempos el famoso profesor de Salamanca *Francisco de Zúñiga*. En efecto en su tratado *de Trinitate* [116] admite el año 1623 tratándose de solo Dios la distinción virtual intrínseca, que define de la siguiente manera: "distinctio virtualis, quam soli tribuimus Deo, est in ordine ad diversa munia intrinseca, ac proinde sufficiens, ut ea, quae sic distinguantur, tribuant Deo denominationes ita diversas, ut quod illi intrinseca conveniat ratione unius, non conveniat ratione alterius, et ideo possint de illis verificari praedicata contradictoria" [117].

Que Zúñiga propende a la distinción virtual en nuestro caso probablemente se desprende de que cuando habla de la prioridad *in quo* se la atribuye a Dios a modo de ejemplo en orden a varios actos libres suyos: "Illud est prius prioritate virtuali in quo, quod ita se habet in re, ac si esset tempore prius quam aliud, cum tamen neutrum umquam extiterit sine alio, quo pacto se habet amor, quo Deus dicitur hodie diligere Petrum iustum, respectu odii, quo cras eumdem prosequitur peccatorem, sic enim hodie dicitur diligere Petrum, non autem odio habere sed cras habiturus, ac si actus, quo diligit hodie, esset hodiernus, et actus, quo cras prosequetur eumdem, non esset hodiernus, sed crastinus, cum tamen re ipsa uterque fuerit ab aeterno, sitque modo, et semper futurus" [118].

El profesor de Coimbra, *Cristóbal Gil*, muerto en Salamanca el 7 de enero de 1608, habla al menos de esta teoría a manera

---

115. Prueba de la timidez y del consiguiente recelo con que esta sentencia era recibida, puede ser el testimonio de R. ARRIAGA, *Disputationes Theologicae in Primam Partem D. Thomae*. Tomus Primus (Antverpiae 1643), quien después de exponerla (d. 28 s. 4 n. 67 p. 292), advierte que no se trata de ninguna teoría nueva. "cum illa expresse sub his terminis, et cum eodem exemplo personalitatum et essentiae divinae, a multis Thomistis fuerit iam diu tradita, quos refert suppresso nomine P. Suarius..." (ib.), y concluye: "Vides ergo novitatem huius sententiae, nisi forte hi recentiores, nec Suárez viderint, nec apud alios eam legerint, de quo tamen dubito. Sed quidquid de hoc sit, scio eamdem olim trditam a Petro nostro Fonseca... et a Salas..." (n. 68 p. 292).

116. F. DE ZÚÑIGA, *Tractatus de Trinitate, in Primam Partem S. Thomae*, Lugduni 1623.

117. O. c. d. 2 dub. 4 memb. 1 n. 6 p. 44.

118. L. c. dub. 10 n. 3 p. 68.

de información [119], reservándose el propio criterio para su tratado *de voluntate Dei,* inédito todavía [120].

Para Gil el acto libre de Dios no se diferencia del necesario *ex natura rei,* ni forma composición alguna. La voluntad increada, considerada como habitualmente libre, no supone potencia activa o pasiva respecto del acto contingente, ni merece ser denominada libre porque esté en su dominio emitir o no el acto libre, sino porque se termina libremente al objeto [121]. Como razón en que se funda su aserto asienta el principio "libertas divina... habet id, quod perfectionis est in libertate creata, sublata imperfectione" [122]. Ahora bien, es una perfección de la libertad creada el no determinarse necesariamente, sino conservarse libre para elegir aquellos objetos, que no envuelven en sí bondad infinita, ni dicen a ésta relación necesaria; en cambio implica imperfección el ser libre para realizar actos vitales distintos de la libertad creada en virtud de una causalidad real. Luego la libertad de la voluntad divina no consiste en la facultad de emitir o dejar de emitir este o aquel acto, sino en el poder, conservándose el mismo acto esencial y necesario, tender libremente por él a estos o aquellos objetos [123].

Más claramente se define en pro de Vázquez, cuando una vez que ha probado cómo los actos libres de Dios inmanentes y eternos no incluyen en sí mutaciones por no sobrevenir nada diverso del móvil, afirma categóricamente que en Dios el acto libre no es un acto informativo distinto de la potencia, sino la misma entidad de la potencia más la sola terminación extrínseca a los objetos; acto vital e inmanente en su fundamento y significado principal, al igual que el necesario [124].

Se debe pues, considerar en el acto libre estos dos aspectos, entidad real y positiva y relación de su terminación al objeto querido libremente, si se quieren resolver acertadamente las principales objeciones que surgen contra la libertad divina [125].

119. C. GILLIUS, *Commentariorum Theologicorum de Sacra Doctrina, et Essentia atque unitate Dei,* Libri Duo, Coloniae Agrippinae 1610.

120. O. c. lib. 2 tract. 8 c. 9 n. 4 p. 913: "An vero (actuss liber) quo ad id, quo differt (a necessario), dicat aliquam rationem positivam virtute distinctam a necessario, explicabo in materia de voluntate Dei".

121. L. c. n. 2 p. 912.

122. Ib.

123. Ib.

124. N. 38 p. 912a.

125. N. 4 p. 912.

Termina Gil su disquisición preguntándose si se puede admitir en el entendimiento o voluntad de Dios cambio o mudanza atendida la diferencia de tiempos, a que se puede referir, y respondiendo que a lo más es admisible cierto cambio o mudanza gramatical y de parte del objeto [126], pero no de parte del acto libre, en cuyo último caso se verificaría una mudanza real y no tan sólo aparente "adumbratilis" [127].

Al tratar la cuestión del fundamento por el cual hay que desterrar de Dios cualquier sombra de cambio constata la diversidad de opiniones para en seguida distinguir entre lo cierto y lo controvertido tocante a este punto: "In hac re est unum certum, alterum versatur in controversia: certum est nonnullas mutationes penes actus Dei liberos, si darentur, continere imperfectionem moralem, et ideo esse ex hoc capite impossibiles, quamvis non esset physica mutatio... Versatur vero in controversia utrum quaevis nova inceptio actus liberi futuri futura esset in Deo imperfectio moralis" [128]. El se inclina más bien a no admitir esos cambios de un acto a otro en el tiempo y en virtud de algunos principios externos deduce la mutabilidad física que de ello se derivaría en Dios [129].

Pedro de Arrúbal en su comentario póstumo a la Primera Parte [130], al inquirir el constitutivo formal del acto divino libre en sustancia coincide con el P. Vázquez. Asegura que la voluntad libre de Dios no está en su esencia, ni en alguna perfección en sí considerada sin connotado extrínseco [131], ni incluye esencialmente relación alguna de razón, si bien nosotros *a posteriori* para explicarla o entenderla recurrimos a ella [132]. El acto libre en Dios solo incluye intrínsecamente la perfección real de su voluntad con la connotación extrínseca a la causalidad contingente por la que Dios ha de realizar en el tiempo sus obras [133].

Con las últimas frases precisa Arrúbal mejor que Vázquez los connotados de la ciencia y del acto libres de Dios; el de aquélla

126. N. 7s. p. 914s.
127. N. 10-12 p. 916s.
128. C. 10 n. 2 p. 918.
129. C. 11 p. 922s.
130. P. ARRUBAL, *Commentariorum ac Disputationum in Primam partem D. Thomae Tomi duo*, t. I, Matriti 1619.
131. O. c. d. 54 c. 3n. 7 p. 343.
132. L. c. n. 8 p. 343s.
133. N. 9 p. 344.

consiste en la verdad del objeto contingente; el de éste en la causalidad en virtud de la que se produce el efecto deseado o término [134]. En otras palabras: la libertad increada connota esencialmente no la existencia del bien operado libremente, sino la misma operación y causalidad ordenada a la existencia de ese bien [135]. Propone a continuación como argumento principal ser el connotado de la libertad de Dios lo que más inmediatamente afecta a la determinación de la potencia. Ahora bien, más inmediatamente se refiere a tal determinación indiferente la actual causalidad, que el término procedente del agente por medio de la causalidad. Luego por fuerza hay que concluir: "volitio libera constituenda est tamquam per connotatum essentiale per rationem illam causalitatis, quae immediatus a Deo procedit, non autem per effectum, qui est terminus illius causalitatis" [136].

Esta prioridad de la causalidad sobre su término o efecto será real o de naturaleza cuando en los objetos la acción divina se distingue de su término *ex natura rei;* pero será prioridad solo virtual o de razón con *fundamento in re* cuando la acción no se distinga realmente [137].

Si no queremos incurrir en error conviene notar que el acto increado libre, mirado según su razón intrínseca es esencialmente anterior a la causalidad *ad extra;* pero no lo es si se le considera según su terminación al objeto amado [138]. Así cree Arrúbal que evita el círculo vicioso, que varios autores han encontrado en la opinión de Vázquez. Oigamos sus palabras: "Iuxta hoc autem in sensu causali, res quae a Deo efficiuntur vere, et proprie dicuntur esse futurae, quia Deus vult illas esse futuras; nam terminatio divinae voluntatis ad ipsas, non solum est prior, quam illae habeant rationem entis futuri; sed etiam ordine causalitatis antecedit etiam ex parte actionis connotatae. Contra vero, non quia res est futura, ideo ad illam terminatur divina voluntas: quia ut diximus terminatio divinae voluntatis ad res creatas, tamquam ad obiectum, prior est, quam illa habeat rationem entis futuri, quia sumitur ex causalitate tamquam ex connotato entecedenti. In ipsa autem prima Dei causalitate, antequam nihil ex Deo procedat,

134. Ib.
135. C. 4 n. 12 p. 345.
136. Ib.
137. C. 5 n. 14 p. 345.
138. C. 6 n. 21 p. 347.

alio sensu verum est, ideo illam esse futuram, quia Deus vult illam esse futuram: primo, quidem ratione perfectionis intrinsecae Dei...; secundo autem ex parte connotati, solum in sensu causali, ut dicunt, negativo, eo modo quo voluntas dicitur velle aliquid, quia vult; non ut significemus praecedentem aliquam volitionem esse causam alterius, sed ut significemus nullam aliam esse volendi causam, quam ipsam libertatem voluntatis idoneam ad volendum vel non volendum" [139].

La sentencia de Arrúbal aun en su matiz especial dentro de la corriente de Vázquez, un año antes de su publicación fué ya conocida del profesor de Alcalá, *Fernando Quirino de Salazar* [140]. A juicio de este autor, los fundamentos de la opinión de Arrúbal, aunque tienen cierto viso de firmeza, examinados con imparcialidad y serenidad de ánimo denuncian su debilidad e inconsistencia [141].

No obstante la apreciación de Salazar respecto de Arrúbal hay que incluirle entre los que propugnan la connotación extrínseca como constitutivo de la libertad increada. Así aparece en el resumen de su sentencia hecho por él mismo.

Primeramente afirma que el acto libre de Dios no es libre con libertad de efecto, sino de causa; y lo afirma con tanta certeza, que no cree pueda rechazarse sin incurrir en temeridad [142].

De esta proposición infiere que la libertad del querer libre increado no puede compararse con nuestro acto libre, que solo lo es, en cuanto proviene de una causa indiferente. Más bien ha de parangonarse con la libertad de la potencia volitiva, la cual es, libre en virtud de su indiferencia a la producción del acto [143].

Luego avanza en la exposición de su sentir y confiesa, deduciéndolo de lo antes dicho, que el querer libre de Dios solo consiste en aquel acto de su volición necesaria por el que ama los posibles, junto con la determinación libre e indiferente a producirlos o no. Alega como prueba el caso de la libertad de nuestra poten-

---

139. C. 5 n. 16 p. 346.
140. F. QUIRINUS DE SALAZAR, *Pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione Defensio* (Compluti 1618), c. 24 s. 3 n. 43 p. 164: "cuius (Arrubal) eruditissimae lucubrationes typi iam cadunt".
141. L. c. n. 40 p. 164.
142. N. 51 p. 166.
143. N. 52 p. 166.

cia necesaria en su entidad y únicamente libre en su aplicación y determinación a producir el acto [144].

Siguen después a modo de corolarios tres proposiciones: 1) Hay que aceptar como ciertos estos asertos, a saber, que produce Dios libremente las criaturas, que quiere también libremente su producción al igual de nuestra voluntad. A la verdad si ésta produjera el movimiento local inmediatamente sin intervenir como medio ningún acto contingente y voluntario, se diría que el hombre en virtud de ésto se movería libremente a la vez que querría libremente ese movimiento local por más que el principio del movimiento no fuese el acto de la voluntad, sino su potencia [145]. 2) Es mucho más perfecta la libertad increada que la nuestra, como quiera que los resultados del acto libre humano son libre solo remota y denominativamente, mientras los anteriores enunciados lo son próxima e inmediatamente [146]. 3) De los dos anteriores enunciados se vale para explicar y propugnar la inmutabilidad de Dios valiéndose de la consideración de que el efecto producido por la volición necesaria no se mantiene dentro de ella, sino se expansiona al exterior y por lo mismo no es Dios el que cambia [147].

No se diga que así se vuelca en la opinión de Arrúbal, antes por él impugnada. En su sentencia, pues, la acción *ad extra* es posterior al acto libre; y aunque todo acto libre increado según él connota algo real, sin embargo esta connotación no entra a manera de elemento intrínseco constitutivo de la esencia del acto libre, sino sólo como connotado extrínseco independiente de su esencia y posterior a ésta. Como complemento intrínseco de dicho acto señala Salazar en Dios su determinación y aplicación a la operación, anterior a ésta, si bien la determinación no consiste en nada real y físico, que decida la facultad libre o su volición a actuarse, ni en un ente de razón, sino en una especie de *moralidad*, por la que la volición divina del estado remoto del acto pasa al próximo o a su determinación sin peligro de cambio [148].

Finalmente con esa concepción del acto libre increado cree

144. N. 53 p. 166.
145. N. 55 p. 167.
146. Ib.
147. N. 57s. p. 167.
148. N. 59 p. 168.

no incurrir en el círculo vicioso de mutua causalidad y dependencia, en que a su juicio desembocó Vázquez y Arrúbal, por más que el último forcejee en vano por evitarlo. Conforme a Salazar, como entre voluntad creada y su libre acto no existe tal círculo, por semejante modo tampoco existe entre el decreto libre de Dios y su efecto. De donde se concluye que algo es futuro porque Dios decretó que existiera, determinándose libremente y aplicándose a producirlo. La otra conclusión, Dios decretó libremente que algo existiera, porque ello ha de existir, la tiene por falsa si se habla de una ilación causal *a priori*. Para él *in subiecta materia* es legítima sólo la proposición causal "Ideo Deus libere decrevit rem fore, quia voluntatem suam cum indifferentia determinavit, ut esset potius, quam non esset". La razón de la legitimidad no está en que fluya del acto en sí necesario de la volición divina alguna cualidad determinativa, cosa que reputa imposible, sino está en la libertad increada, de la que depende que aquella su volición pase a ser acto primo próximo, o se mantenga como acto primo remoto [149].

Egidio de Coninck [150] según algunos teólogos recurre con Salazar a esa moralidad, de que acabamos de hablar, para explicar el acto libre. No cabe lugar a duda que, hablando del sacramento de la Eucaristía, asegura que Dios a nuestro modo de concebir "virtualiter se aliter habere erga obiectum volitum quam antea, et quasi mutatur", cuando nos imaginamos que pasa del no querer libremente un objeto a quererlo [151].

Casi por el mismo tiempo que Arrúbal y Salazar imprimía su comentario a la Primera Parte [152] el profesor de Salamanca *Valentín de Herice*, uno de los autores que con más detalles y amplitud presenta las diferentes teorías, aún las más recientes de aquel entonces, acerca del acto libre de Dios.

Lo más interesante a nuestro propósito es el juicio que a Herice merece el forcejeo de aquellos dos citados autores con el fin de desenredarse del círculo vicioso, en que a juicio de teólogos de fama incurrieron.

---

149. N. 61 p. 168.

150. Aeg. de Coninck, *Commentariorum ac Disputationum in Universam D. Thomae de Sacramentis et Censuris Tomi Duo*, Antverpiae 1624.

151. O. c. a. 1 dub. 1 n. 6 p. 236s.

152. V. Herice, *Quatuor tractatus in primam Partem S. Thomae distincti Disputationibus*, Pampilonae 1623.

La solución de Arrúbal la cree ineficaz, ya que podría aplicarse su mismo razonamiento a la acción, que propone con el fin de evitar el círculo vicioso: porque Dios quiere esa acción, por eso se dá *a parte rei*, y viceversa, Dios quiere la acción, porque se dará *a parte rei* [153]. Ni vale recurrir a la distinción entre los sentidos causal y formal, pues aún en el sentido causal parece obvio que la acción será una realidad precisamente porque Dios lo quiere [154].

Igualmente inaceptable juzga Herice el pensamiento de Salazar visto en su conjunto. Ello no es óbice para que tenga con él ciertos puntos de contacto en cuestiones secundarias. Con todo rechaza de plano, por los inconvenientes grandes que implica, el que anteriormente a una acción extrínseca cualquiera preceda a la facultad libre la determinación o aplicación al acto para el tránsito en dicha facultad de la potencia remota a la próxima: "Quot se difficultatibus implicuit (Salazar) hoc uno asserto? in quas se coniecit tricas?" [155].

He aquí la conclusión que saca, una vez enumeradas las principales dificultades e inconvenientes: "Abolenda ergo est haec determinatio, quia implicata difficultatibus, quia onerata gravibus incommodis in Theologia, denique quia inutilis. Cupiens vitare caribdim in circulo, incidit in mille cyllas" [156].

Entonces ¿cómo desenredarse de un tan complicado laberinto? Llevando hasta sus consecuencias la opinión de Herice sobre el acto libre de Dios, que procura resumir previamente. La libertad increada para él consiste en el acto volitivo subsistente de Dios, no en cuanto respecta a Dios, sino en cuanto terminado a la criatura, como quiera que la esencia divina en sí simplicísima es el amor universal de todo ser criado amable y el odio de todo lo digno de ser aborrecido [157]. Por lo tanto debe atenderse la libertad divina y su acto bajo estos dos aspectos, *in actu primo*, y así suficiente y anterior a toda variación y producción del Universo, más aún, causa de éste e inductiva de una perfección intrínseca e infinita; *in actu secundo*, en cuanto eficaz y ya puesta en la realidad, incluyendo como tal a más de la perfección intrín-

153. O. c. tract. 2 d. 16 c. 11 n. 85 p. 296.
154. N. 84 s. p. 296.
155. N. 91 p. 298.
156. N. 93 p. 299.
157. C. 10 n. 81 p. 294.

seca una nueva producción u orden a la existencia de la criatura, bien se trate aquí de algo positivo, bien de la negación o privación de esa criatura [158]. En tanto que la libertad divina en su primera modalidad preexiste a toda mutación *ad extra* y no depende en nada de ella, en su segunda acepción, al contrario, no puede existir sin algún género de variación [159].

La libertad divina en su orden a los seres añade una perfección distinta, no en virtud de una razón precisiva, sino en su relación al objeto creado, al modo que nuestra facultad inmediatamente en sí misma por una parte es potencia necesaria respecto de Dios visto intuitivamente, y por otra es libre en orden a los objetos indiferentes [160].

Después de estos principios ya se adivina el criterio de Herice sobre el enunciado causal, porque Dios lo quiere crea el hombre, y viceversa. Supuesta en tal enunciado causal cierta indiferencia acerca del acto interno y del efecto exterior, de ningún modo puede admitirse ningún sentido causal *in genere causae formalis* en el acto interno divino, ya que Dios carece de la libertad de ejercicio en orden a la producción del acto libre inmanente; pero sí puede admitirse *in genere causae efficientis*. Da como razón ser verdad que Dios "ideo produxisse hominem, quia vult. Etenim volitio divina, quae ut ad hominis existentiam, aut efficientiam comparatur, libera est, id est: est hominis indifferens, atque indeterminatum principium est causa, quare eius potentia applicetur ad hominem producendum; ideoque verum est dicere in omni rigore: ideo producere, quia libere vult producere saltem sufficienter antecedenter ad productionem" [161].

La principal diferencia que establece Herice entre la libertad divina y la creada respecto del Universo, consiste en que ésta respecto de su acción es libre intrínseca e inmediatamente; y como sólo precede la potencia indiferente no puede propiamente decirse manteniéndose dentro del género de causa eficiente, porque Dios quiere la acción la produce, puesto que no precede ninguna volición por la que se ame la acción; al contrario en las producciones divinas *ad extra* como precede, no sólo la potencia de

158. D. 17 c. 1 n. 1s. p. 303.
159. N. 2 p. 303.
160. D. 16 c. 10 n. 81 p. 295.
161. N. 79 p. 294.

producir, sino el acto existente, por el que se ama la producción, puede con todo derecho afirmarse, dentro del género de causa, Dios la produce porque quiere. Entre algunas semejanzas y desemejanzas, que reconoce entre la voluntad divina y la potencia creada libre merece mención la siguiente: Son semejantes, por ejemplo, en la indiferencia para la obra, cosa que supone perfección; pero son desemejantes en la potencialidad respecto del acto propio, como de su forma, cosa que implica imperfección. Por último, en Dios el producir *ad extra* se parece a la producción externa de la criatura, ya que ambos proceden inmediatamente del acto de la voluntad; pero mientras la producción creada no procede inmediatamente de un principio indiferente, sino de un principio determinado por una forma indiferente, sin determinación alguna a modo de forma, etc., etc. [162].

Concluye admitiendo como buenas y aptas algunas proposiciones, como éstas: Porque Dios quiere libremente, se da la criatura; porque predestina a Pedro, lo salva, pues anteriormente a la acción debe reconocerse una volición libre y suficiente, no eficaz, principio o causa libre de todo efecto. Sin embargo la inversa de ambas proposiciones es inaceptable. Razón: "ex effectu comparatione causae non formatur causalis" [163]. Y no se arguya que, como quiera que la acción no entra a formar parte del constitutivo pleno del querer eficaz divino, no sólo es verdadero que se dará la criatura porque quiere Dios eficazmente, sino también lo inverso, porque se dará la criatura, por eso quiere eficazmente. Su respuesta será: "haec causalis datur per causam formalem, et idem importatur in una, ac in alia, solumque est diversus modus significandi in quantum idem diverso modo significatum, modo sumitur ut forma, seu causa formalis, modo ut effectus formalis, ut cum dicimus: ideo Petrus est homo, quia est animal rationale, et e converso, ideo est animal rationale, etcetera, qui modus significandi utilis est ad demonstrandum idem esse hominem et animal rationale... In hac vero mutua causali formali nullum est incommodum, quia non probatur ex ea mutua dependentia unius ab alio, sicut probaretur, si in genere causae efficientis duo inter se mutuo dependerent. Imo in mea sententia probatur idem saltem mediate a se ipso dependere, seque priorem

162. N. 80 p. 294.
163. D. 16 c. 12 n. 101 p. 301.

et posteriorem esse, ut alibi demonstratum est. Id quod dixi in genere causae efficientis etiam in diverso genere causae verum puto; nimirum effectum alicuius causae, eiusdem causae in suo esse, causam esse non posse" [164].

En la disputa 17 expone Herice varios corolarios que se derivan de los principios antes enunciados.

Niega, por ejemplo, resueltamente con Vázquez, que Dios pueda sin alguna mutación *ad extra* en el hombre, o en algún otro objeto, desligar a aquél de la obligación de un voto por él aceptado [165]. La mutación consistiría en la voluntad divina de suplir la obligación manifestada, o a la persona obligada, o a otra para que la comunique al interesado [166]. Con el mismo Vázquez también rechaza que por medio de una sola connotación extrínseca pueda Dios perdonar el pecado [167].

Contra Basilio de León, que no admite en Dios actos libres ineficaces, sino sólo eficaces, reconoce aquellos actos, pero añadiendo a modo de explicación y como consecuencia de su opinión sobre el acto libre, que es imposible explicar el ejercicio de la libertad divina por un acto ineficaz solamente, sino es a la vez eficaz respecto de algún objeto [168].

Finalmente, atendidos aquellos principios explica a su modo el *ordo intentionis* y el *ordo executionis* en los decretos libres de Dios.

El mismo año 1623 apareció también al público el comentario [169] de S. Granados. Presenta este teólogo un cuadro de conjunto sobre las diferentes teorías para explicar el acto libre, no tan extenso y pormenorizado como el de Herice. Sólo queremos notar en él el juicio que le merece el pensamiento de Fonseca y Salas, para quienes la libertad divina consiste en cierta extensión no necesaria del acto divino a las criaturas. Tal concepción o viene a coincidir en todo con la de Cayetano, o difiere de ésta en cosas insignificantes: "re vera vix aut ne vix quidem a Caietano dissentiunt [170].

---

164. Ib.
165. D. 17 c. 1 n. 4 p. 303s.
166. N. 58 p. 304.
167. C. 2. p. 306-315.
168. C. 3 n. 58 p. 319.
169. J. Granados, *Commentarii in universam primam partem D. Thomae*, t. 1, Hispali 1623.
170. O. c. tract. 3 d. 5 s. 3 n. 8 p. 23.

Señala la suma dificultad del problema de la libertad increada, no superada hasta ahora por ningún autor conocido, para concluir que más fácil que exponer una doctrina satisfactoria, le sería impugnar los sistemas todos a que los teólogos se han acogido. Esto no obstante va a presentar la interpretación que cree más acertada y que resuelve más satisfactoriamente las principales objeciones [171].

Para Granados la clave está en iluminar el concepto de acto libre de Dios recurriendo a la libertad creada. Como ésta esté indiferente para emitir uno u otro acto, si se determina, por ejemplo, al amor con preferencia al odio de algún objeto, lo hará mediante la posición de alguno de ambos actos por más que en sus manos tenga el escoger el que mejor le parezca. De modo parecido el acto necesario de Dios, con el que desea la futurición o no futurición del ser creado, al determinarse a lo primero, por ejemplo, lo hará mediante su producción, supuesta previamente su libertad para producirlo o no. Lo confirma además con el caso de la ciencia. Como el acto de esta ciencia, con el que conocia perfectamente Dios la existencia o no existencia de un objeto, pasa a ser ciencia la visión por el mero hecho de que el objeto, que la determina, haya de producirse, así también sucede con la voluntad divina, en la que el acto, con el que se imperaba la futurición o no futurición de un objeto, pasa a ser imperio de la futurición en virtud de la existencia futura de ese objeto. Tanto el acto del entendimiento, como el de la voluntad divina, permaneciendo iguales intrínsecamente, serían no obstante conocimiento o imperio de la no futurición, si de hecho el objeto nunca hubiera de tener realidad [172].

Sufriría con todo una grave equivocación quien intentase establecer una perfecta identidad entre ambas libertades. Una de las principales diferencias consiste en que, mientras la libertad creada se dice que formalmente ama un objeto libremente en virtud de la acción inmanente, por la que emite un acto de amor, que pudo haber no emitido, al contrario de Dios sólo se habla así en virtud del acto necesario, con el que *sub disiunctione* quiere o no quiere la existencia, pero connotando la producción del ángel, por ejemplo, la cual Dios con su acto intrínseco de tal manera

171. N. 19 p. 26.
172. N. 21 P. 26s.

ejerce, que podría no haberla ejercido. Este querer libre de Dios formalmente es el mismo acto necesario, que tiene como connotado la producción del angel, que aunque tenga lugar en el tiempo, pudo no haberla tenido, "ita ut sine hac productione nequeat esse, aut intelligi Deus libere volens existentiam angeli" [173]. Observa Granados que la criatura es efecto del acto divino, y por lo mismo no está en él incluída, mientras que la acción transeúnte o influjo recibido en la criatura, no es efecto del acto increado, sino su "ratio efficiendi, et quasi actualitas ultima causae, et hic bene potest includi in ipsa causa efficiente, non quidem ut ratio formalis virtutis productivae, sed ut complementum, vel ex connotato" [174].

Además, el querer libre de la voluntad creada sólo se denomina libre por el acto, que de hecho emite; en cambio Dios se dice que quiere algo libremente *ab aeterno*, no porque produzca *ab aeterno* el objeto, sino porque *ab aeterno* se da en El el acto intrínseco con la tendencia a producirlo o no producirlo *sub disiunctione* [175].

En tres enunciados, que vienen a continuación, resume Granados su doctrina: 1) Se da realmente en Dios el acto libre, que no es sino el mismo acto necesario tendiendo real y vitalmente *sub disiunctione* a cualquier objeto; la connotación, que dice producción del objeto, no es algo ficticio, sino real y efectivo. No es por consiguiente el acto una entidad de razón o algo metafórico, que haya que buscarse fuera de Dios; solo la connotación es extrínseca sin dejar de ser una perfección intrínseca la libertad divina. 2) El acto libre no añade perfección alguna intrínseca al acto necesario, ya que es éste mismo más la extrínseca connotación, que le hace acto libre. 3) El acto necesario en sí terminado a los seres criados, aunque pudiendo no terminarse a ellos, se constituye en acto libre, ya que en orden a la producción de tal o cual objeto se comporta como nuestra voluntad en orden a tal o cual objeto [176].

De aquí se deduce con facilidad cómo puede darse en Dios el acto libre ineficaz, en género de complacencia en la ciencia condicionada, la causa que mueve a Dios a predestinar. En cambio se-

173. N. 23 P. 27.
174. N. 32 p. 29.
175. N. 24 p. 27.
176. N. 25 p. 278.

ría irracional inferir de esta opinión que de potencia absoluta no puede Dios perdonar el pecado y recibir al pecador en su amistad sin la gracia o algún don intrínseco [177].

El año 1625 se imprimía en Lión aquel famoso tomo primero de los Opúsculos Teológicos [178] de *Luis Torres,* profesor de Alcalá, cuya aprobación ya había sido otorgada por el Provincial de Toledo en 10 de diciembre de 1621 [179].

Sustancialmente coincide Torres con Vázquez, y a la pregunta sobre lo que determina a Dios a querer o producir una criatura más bien que otra, contesta diciendo que el acto necesario de la voluntad divina se determina por la extrínseca causalidad, de suerte que ésta proceda inmediatamente de la volición increada necesaria y en virtud del connotado se denomina volición libre. Y como en la voluntad creada cuando se pregunta porqué ella quiere con este acto, se responde, porque quiere, de semejante modo se debe filosofar en nuestro caso. Distingue dos casos, uno cuando en la producción de un objeto. Dios quiere primeramente producir la disposición, en cuyo caso fácilmente se comprende porqué quiere una cosa antes que otra, otro cuando se trata de la volición inmediata respecto de algún efecto, y entonces, según la doctrina expuesta, Dios se determina a tal efecto en virtud de tal causalidad; causalidad que determina inmediatamente el principio de la operación, es decir, la volición intrínseca y actual de Dios [180].

Conforme a esta doctrina no cree Torres imposible evitar el círculo en el conocimiento del hombre viandante. ¿Cómo evitarlo? Oigamos sus palabras: "nam si aliquis quaerat, quare res haec est futura? respondendum est iuxta doctrinam traditam, quia Deus vult, quod si ulterius interroget, quare Deus vult? respondendum est iuxta doctrinam traditam, quia habet talem causalitatem extrinsecam. Quod si adhuc inquirat: quare habet talem causalitatem extrinsecam? respondendum est, sicut si aliquis quaereret quare voluntas creata habet talem volitionem distinctam re, aut ratione a termino? respondendum enim est, quia vult: ipsa enim volitione actuali determinatur voluntas creata: aliquando vero si sermo sit de re, quae immediate producitur in ordine ad aliam fa-

177. C. 6 n. 36-47 p. 31-33.
178. L. TORRES, *Diversorum Opusculorum Theologiae* Tomus Unus, Lugduni 1621.
179. O. c. en la aprobación.
180. O. c. Opusc. 5 De voluntate Dei, dub. 4 p. 216.

cilior est responsio. Tota ergo difficultas est circa voluntatem immediate producendi aliquem effectum" [181].

III

Un breve recorrido por los primeros teólogos de la Compañía, alegando las más de las veces sus mismas palabras, nos ha bastado para apreciar las diversas soluciones, que aquéllos aportaron al insuperable problema de la libertad divina. Solo nos resta exponer someramente la posición del cardenal *Juan de Lugo,* según sus lecciones inéditas *de Deo Uno* [182], frente a una cuestión tan complicada de la teología.

Hay un hecho curioso, que tal vez dé interés a esta parte de nuestro trabajo. Como las lecciones del sabio jesuíta, que aprovechamos, pertenecen a tres tiempos bien diferentes de su magisterio romano [183], fácilmente se podrá apreciar si hubo algún modo de progreso o evolución en sus ideas, o si por el contrario siempre permaneció firme en su concepción del acto libre increado.

En el año 1623 a 1624 explicó por vez primera en Roma nuestro tema. Los manuscritos, que reproducen estas lecciones, después de señalar el punto crucial de la cuestión, contienen dos partes bien marcadas. La primera refleja fielmente las principales teorías del constitutivo del acto libre de Dios; la segunda define la

181. P. 216s. Además añade: "Illa propositio, Deus facit creaturas, quia vult libere, dicit intrinsecam volitionem Dei connotata causalitate extrinseca: unde volitio libera, secundum connotatum non intelligitur prior causalitate, sed termino, comparatione cuius concedi potest, integrum principium liberum esse prius" (p. 218). Y a la dificultad de algunos "causalitatis extrinsecae creatae Deus est principium quia vult: ergo volitio libera Dei non connotat causalitatem creatam", responde: "Respondetur, si particula *vult* referatur ad solam intrinsecam perfectionem Dei, veram esse illam propositionem causaliter: si vero referatur ad volitionem liberam, quantum ad connotatum, et terminationem extrinsecam distinguendum est: et quidem si particula *quia* denotet causalitatem positivam, falsa est propositio: quia inter futuram causalitatem, et terminationem liberam secundum connotatum, nullus est ordo: quia est idem causalitas extrinseca et connotatum: si vero particula *quia* sumatur negative, ut aiunt, ita ut solum denotet nullum esse aliud principium eius causalitatis nisi ipsum Deum, verissimum est, nihil tamen infert contra nostram doctrinam: et explicari potest exemplo volitionis humanae" (ib.)

182. Véanse las lecciones inéditas *de Deo Uno* del cardenal en nuestra obra *Praedestinatio*... p. 16-19.

183. Para los códices de Lugo, que aprovechamos, y el tiempo de las lecciones, que reproducen cf. o. c. y este mismo tomo de *Archivo* p. 269s.

propia posición del cardenal y es un conato de solución a varias de las dificultades del problema [184].

Al desarrollar la primera parte, con un derroche de erudición, con una fuerza de síntesis inusitada, y con un dominio despótico de los autores, aun de los más modernos y contemporáneos va proyectando rayos de luz en sus oyentes acerca de las teorías y concepciones más recientes y peregrinas y presentando con la rapidez de la película cinematográfica los puntos más oscuros y vulnerables de cada una de ellas [185].

La sentencia de Cayetano le merece, como a la mayoría de los teólogos, el calificativo de reprobable. ¿Por ventura entonces no se distinguiría de Dios su acto libre, contra el sentir de S. Bernardo, del Concilio Remense etc? [186].

Cuando presenta la opinión de Vázquez y de aquellos que con Arrúbal y Herice ponen el constitutivo de la libertad increada en la esencia más la denominación extrínseca derivada del objeto amado, observa Lugo los tres aspectos o capítulos de dificultades bajo los que suele ser impugnada, a saber, la inmanencia o vitalidad del acto, con el que Dios, v. gr. quiere la creación del Universo, la cual como volición de un objeto determinado debe ser algo intrínseco en Dios; el amor libre de Dios al objeto no en la eternidad, según se seguiría de esta hipótesis, sino en el tiempo en que comienza a existir dicho objeto; finalmente la carencia de variedad real intrínseca de parte del objeto, que en la doctrina de Vázquez motivase las diferentes denominaciones de Dios [186]. No vale responder con Arrúbal, que como la volunad divina no se termina al objeto inmediatamente por la entidad del Universo, por ejemplo, sino por la acción creada, que lo produce, por eso aun caso de que fuese el mismo el Universo a consecuencia de un fin o de otro diferente, no sería la misma individualmente la acción causal del Universo. Con ese modo de hablar, a más de resistirnos a aceptar en cada acción con que Dios opera *ad extra* una variedad entitativa e intrínseca, según los diversos objetivos a que tendiese, resultaría también que al querer Dios no crear el mundo, o alguna otra cosa negativa, podría hacerlo movido por diferentes

184. Véase la edición del texto p. 274.
185. P. 275ss.
186. P. 276.
187. P. 277ss.

fines accidentales. Y en tal supuesto habría que rechazar por insuficiente la teoria de la denominación diferente al querer Dios por un fin no formal el Universo sin el recurso a la diversidad de acción. A la verdad, donde no se da acción, sino carencia de ella ¿sería viable por la diversidad de ésta explicar la diversidad intrínseca, que de parte del objeto mueve a afirmar que desea Dios la negación del mundo por este fin más que otro? [187].

La concepción del acto libre añadiendo a la esencia una relación de razón al objeto amado ,la juzga Lugo de fácil refutación, y cree que o se reduce a la sentencia de Vázquez, o equivalentemente que quiera Dios libremente las cosas independientemente de nuestro entendimiento [188].

Sobre la doctrina de Suárez, después de exponer los puntos sustanciales de ella, advierte ante todo cierta falta de uniformidad entre sus defensores en el modo de explicarla. Algunos, entre quienes tal vez se incluya el mismo Doctor Eximio, parecen exigir alguna variedad en el objeto que ha de connotarse para que el acto volitivo intrínseco de Dios tenga el efecto formal, que no tendría de no connotar el tal objeto. Otros se fijan más bien en la infinidad de la volición increada, indiferente por su eminencia para este o aquel efecto formal. Para Lugo el último modo de hablar resulta menos inteligible que el primero y sus autores al pretender por medio de términos distintos distinguir entre el ser y la denominación, en realidad vienen a significar la misma cosa [189].

Aquellos que suscriben que la actividad de la voluntad divina no puede fallar en su ser, pero sí en el producir o no este efecto formal intrínseco, los rebate nuestro cardenal preguntándoles qué entienden por efecto formal y si acaso añade éste algo al acto necesario. En caso negativo sería inútil multiplicar los nombres; en caso afirmativo, no añadiría sino el ser mismo y por ende al dejar de darse el efecto formal, necesariamente desaparecería algo intrínseco [190].

Incurren en igual defecto algunos autores contemporáneos, que o bien entienden la volición divina como libre y contingente formalmente en su denominación, aunque contingente virtual-

188. P. 284ss.
189. P. 288ss.
190. P. 290ss.

mente en su ser, o bien la conciben en su misma entidad virtualmente libre y contingente. Como confirmación presentan el ejemplo de la esencia divina y la paternidad, v. gr., que se distinguen entre sí virtualmente [191].

Lo dicho fácilmente induce a pensar que es tarea punto menos que imposible la del constitutivo de la libertad divina. Así opinaron Suárez, Molina, Vázquez, etc., y así opina también Lugo, quien después de levantar el corazón a Dios en señal de gratitud confiesa su propia flaqueza [192].

No por esto renuncia al intento de dar con la raíz de la dificultad que envuelve en las nubes del misterio la luz esplendorosa del ser divino. Según él, sucede en este misterio algo casi idéntico a lo que sucede en la Trinidad Augusta. Como la esencia divina es en sí indiferente para juntarse o en el Padre con la paternidad, o en el Hijo con la filiación, etc., así también se puede concebir la voluntad increada por sí indiferente para recibir este o aquel respectus o entensión intrínseca hacia el objeto. Más aun ¿no se identifica con su esencia cada una de las personalidades divinas por no darse oposición de la una a las otras, y no se distinguen las personalidades entre sí realmente a causa de su mutua oposición? Luego por semejante manera el *respectus* o terminación al Universo o a su negación por no oponerse con la voluntad divina pueden identificarse con ésta; pero aquellas no pueden entre sí identificarse o darse simultáneamente en virtud de la oposición contradictoria virtual que dicen. Y a este tenor va continuando Lugo su paralelismo hasta venir a la conclusión de que la misma simplicidad divina, que obligó a la mayoría de los teólogos a interdecir la distinción *ex natura rei* entre la esencia y las personalidades, les indujo también muchas veces a descartar esa misma distinción entre la voluntad y sus extensiones intrínsecas, ya que no puede hallarse nada en Dios que no se identifique en realidad consigo [193].

Casi todos sostuvieron o al menos supusieron que la extensión libre hacia el objeto era algo intrínseco a la voluntad de Dios, aunque no distinto de ella realmente. Entre otros cita Lugo a Sto. Tomás, el Ferrariense, Gregorio de Rímini, Marsilio,

191. P. 292ss.
192. P. 298.
193. P. 299ss.

etc., etc., y cree que opinaron de igual modo quienes rechazaban, como contrario a la real inmutabilidad del Creador, que pudiese querer de nuevo algo en el tiempo. Y añade a modo de razón: "Si enim esset mera extrinseca denominatio, vel solum ens rationis, non mutaretur Deus. Dum ergo communiter concedebant fore mutandum, supponebant esse intrinsecum" [194].

Juzga, pues, que de seguir las pisadas de los antiguos ha de concederse que el acto de la libertad increada o su determinación intrínseca a un determinado objeto resulta algo que le es intrínseco y libre por ser también libre e intrínseco, según la antigüedad en bloque, si exceptuamos a Auréolo, el *respectus* o terminación o extensión de la voluntad a los objetos creados. Esto no significa que todos hayan reconocido que actualmente se dé en Dios, algo de que pudo haber carecido. Mientras algunos denominan contingente esa extensión, Valencia reprueba ese modo de hablar. Ahora que, como advierte Suárez con acierto, viene a ser ésta una mera cuestión de nombre [195].

Que este último modo de explicar el acto libre difiere del sentir de Cayetano, lo demuestra palmariamente, bien el no recurso a la adición real de alguna perfección, bien el no afirmarse en ella que la voluntad divina aumente en perfección intensiva o extensiva con la simple extensión a querer la criatura. Es fuerza afirmar que extensión no dice en Dios nada real distinto *ex natura rei* de su esencia, sino que es la esencia divina, que conservaría su perfección infinita aún caso de no haber querido crear nada en absoluto [196].

No se ocultan a la mirada perspicaz del cardenal las múltiples dificultades, que surgen contra esta teoría de la distinción virtual intrínseca. Las va exponiendo, pues, sinceramente, yuxtaponiendo las soluciones, a su juicio, más conformes. Como clave de la solución sugiere el doble aspecto de la extensión de la voluntad divina, ya precisamente atendiendo a lo que añade a la esencia *ratione distinctum*, ya adecuadamente en toda su entidad [197].

Cuando se objeta, por ejemplo, que la terminación intrínseca

194. P. 306.
195. P. 307ss.
196. P. 309.
197. P. 310.

por ser libre pudo no haberse dado en Dios y por lo tanto debe distinguirse de la esencia necesaria, no sería desacierto responder que la terminación deja de existir en Dios "secundum illud praecisse quod addit ratione distinctum supra essentiam Dei", pero no simplemente y entendida según toda su realidad. Y aduce la razón inmediatamente: "quia non esse simpliciter cum sit propositio negativa aequivalet universali et significat nullo modo esse hoc autem est falsum, quia cum haec habitudo complete sumpta sit realiter esse Dei, dicere quod potuit haec habitudo complete sumpta nullo modo esse, est dicere quod potuit non esse realiter seu nullum esse habere, quod falsum est, quia licet Deus noluisset creare mundum, habitudo tamen nunc ad mundum haberet aliquid esse, quod nunc habet; quia licet non haberet illud esse ratione distinctum habitudinis libere ad mundum, haberet tamen esse essentiae divinae, quod nunc etiam Deus habet. Eadem ergo entitas realiter nunc est necessaria et libera ratione tantum nostra, est libera quoad unam formalitatem, et est necessaria quoad aliam". Es algo semejante a lo que se responde en la Trinidad al objetarse con el fin de probar que hay distinción entre esencia y personalidad, que mientras la una se comunica, la otra es incomunicable [198].

Vano resultaría insistir alegando que la terminación divina es simplemente libre por cuadrarle la definición "liberum simpli citer est quod potest simpliciter non esse". Cierto, habría que contestar poco más o menos como antes, entendiéndolo totalmente y no adecuadamente bajo un solo respecto. Como en la Trinidad se llama improducto, no lo que de ninguna manera tiene comunicado su ser, sino lo que al menos inadecuadamente no lo tiene. Se trata por consiguiente de una entidad, a la vez necesaria y libre, pero no totalmente en ninguno de ambos modos [199].

Tampoco nos es dado asegurar de alguna formalidad, que tomada en su totalidad no se dé realmente o que pudiera no darse, sino que puede no darse total y adecuadamente, o que puede en cuanto distinta lógicamente no existir. Esto no induciría a la imperfección de la criatura, ya que lo propio de Dios y de todo lo divino, totalmente considerado es la necesidad del ser y no la necesidad del ser adecuadamente. La última necesidad sería imper-

198. P. 311.
199. P. 311.

fección, porque excluiría la libertad; la primera en cambio es perfección, que no excluye la libertad. Después aplica el raciocinio al tema actual para concluir de la siguiente forma: "illa ergo habitudo ad mundum, quia divina est, habet quidem, si complete sumatur, necessitatem ad essendum... quod autem prout ratione distinguitur non sit, hoc non est simpliciter non esse, sed non esse secundum quid" [200].

Pero el argumento Aquiles consiste, según Lugo, en que la terminación a las criaturas, en cuanto distinta virtualmente de la esencia divina, pudo en absoluto no haberse dado en Dios, y por lo tanto ha de distinguirse *ex natura* rei de la misma esencia, conforme al axioma, *la separabilidad es señal inequívoca de distinción real*. Para resolver la objeción advierte cómo ella tiene su más cabal aplicación en la teoría que enseña que el acto de la voluntad necesaria increada puede poner en Dios diversa denominación y efecto formal intrínseco [201]; luego pasa a responder directamente, dejando asentado cómo el célebre adagio antes mencionado puede de dos maneras limitarse, o admitiéndolo con Suarez sólo respecto de las criaturas, y no de Dios a causa de su simplicidad y perfección infinitas, o extendiendo también su aplicación a Dios, pero en una acepción algo más amplia. Entonces significaría que debe mediar distinción al menos modal entre los seres que de tal manera pueden separarse, que verificada ya la separación mientras el uno sigue subsistiendo, el otro adecuadamente considerado no subsista. Así tomado el adagio no tiene lugar ni en la Trinidad, ni en la libertad divina [202].

Esto no es destruir el concepto de identidad real, que parece consistir, abstrayendo de Dios y sus criaturas, en que "ea sint idem realiter, quibus non quidem virtualiter, sed realiter et complete sumptis conveniunt realiter eadem praedicata: esse enim idem realiter est hoc esse realiter illud, ita ut quidquid convenit uni conveniat realiter alteri secum identificato. Sic tamen ut uterque terminus debeat accipi in singulari cum determinatione ultima proportionata prout excludit communitatem rationis vel communitatem realem". Tal género de identidad real se da entre

200. P. 313.
201. P. 314ss.
202. P. 316.

la esencia divina y la terminación libre, las cuales dicen referencia mutua parecida a la de lo común con su particular [203].

Muy largo resultaría y a la vez no tan necesario supuesta la edición del texto íntegro, que más adelante insertamos, ir exponiendo los diversos modos de urgir la dificultad y los nuevos matices de solución que aporta Lugo, con el fin de iluminar el problema, al par que completar el sistema de quienes propugnan la distinción virtual intrínseca. Siempre lógico con su advertencia preliminar, en cada caso va notando cómo el tema de la libertad divina tanto en sus dificultades, cuanto en sus soluciones se confunde con el problema de la Trinidad; y así llega a concluir: "Proposui difficultates, quae contra hunc modum explicandi fieri possunt, exposui item quo modo eamdem fere instantiam habent contra misterium Trinitatis, et quo modo solutiones communes in illa materia possunt usurpari ad hunc nodum dissolvendum; quod si fieri possit, negari nequit, si coetera omnia desint, utilissimum esset saltem ex hoc capite ut ex duabus difficultatibus una fieret, quod tantum aberit quod ex hac cognatione sese invicem augeant, ut potius valde sese invicem emolirent" [204].

Al llegar aquí ocurre preguntarse, si es acaso ésta la opinión del cardenal. Cierto, no puede ocultarse que en varias ocasiones ha repetido ser su único intento exponer la teoría sin hacerla suya. Lo dijo terminantemente en el exordio con las palabras "Igitur ut aliquid non asseramus, sed cogitandum proponamus, ego valde suspicor difficultatem huius mysterii esse omnino germanam et similem illi, quae reperitur in profundissimo Trinitatis mysterio" [205]. Lo repite al dar cima a la exposición de esta teoría: "Coeterum quia in re adeo difficili securius est doceri quam docere, praesertim cum tot tantique magistri difficultate oppresi suam inscitiam fateantur, fatear et ego meam, et profitear me nihil asserere, proposuisse sufficiat" [206]. Del mismo sentir se hace eco repetidas veces en el transcurso de la exposición. Y como si aún no bastase para aclarar su actitud respecto de esta teoría, redacta su sentir sobre ella en las tesis públicas defendidas en agosto de 1624: "Auctores, qui dicunt addere intrinsecam habi-

203. P. 317.
204. P. 330.
205. P. 299.
206. P. 332.

tudinem liberam virtualiter distinctam, non facile id persuadebunt; eo enim principio admisso, ostenditur facile repugnantia, cum non possit divina voluntas suspendi circa aliquod obiectum, vel incipere illud de novo velle, aut nolle" [207].

No obstante estas salvedades, Lugo deja entrever su simpatía por ese modo de concebir la libertad increada. ¿No lo significa la misma excepcional extensión con que expone la sentencia? ¿No lo atestigua la sección íntegra que dedica a resolver sus principales objeciones y la otra sección seguida a continuación que consagra a resolver, según los principios derivados de esta teoría, si Dios pudo *ab aeterno* no haber deseado la creación del Universo y modificar en el tiempo su decreto o tener en suspenso su voluntad respecto de algún objeto determinado? Y sobre todo ¿no delatan su inclinación disimulada a este punto de vista diversas frases suyas sobre el particular? Cuando, v. gr., niega que Dios pueda tener en suspenso su voluntad, aducidas las razones para la negativa de Vázquez y Suárez, añade: "Iuxta principia autem supra posita facilius redditur ratio huius repugnantiae" [208]. Y al final de la sección IV cuando escribe: "Concedendum omnino videtur exercitium divinae libertatis seu determinatio intrinseca actualis ad hoc obiectum intra ipsum Deum, sive haec appelletur habitudo, sive terminatio, sive extensio divinae voluntatis ad obiectum creatum...; antiquiores Theologi excepto Aureolo omnes videntur vel supposuisse vel docuisse esse intrinsecam Deo et liberam..." [209]. Más aún, una página más abajo continúa: "Utrumque autem reiciendum est et dicendum hanc extensionem et habitudinem in primis non esse aliquid realiter vel ex natura rei superadditum essentiae divinae, sed ipsamet essentia realiter loquendo, quae non ita perficitur per eiusmodi extensionem, ut non esset omnino aeque perfecta, licet no vellet ullam creaturam producere" [210].

Tal es la impresión que dejan estas frases, cosa que no se le oculta al mismo Lugo. Por eso parece como que desea rectificar y mantener su posición inicial de equilibrio al yuxtaponer a las últimas palabras estas otras: "Quodque ratione posset defendi

207. *Roma*, Bibl. Escrit. S. I. Ms. R. 123. B. 5. Prop. 13 p. 641.
208. P. 340.
209. P. 307.
210. P. 309.

et responderi ad argumenta contraria breviter iudicabimus ex his quae antiqui Theologi de hac re tradiderunt, *nostrum iudicium de re tota suspendentes*" [211].

Por segunda vez desarrolló Lugo en la cátedra el tema de la libertad increada durante el curso 1627-1628. Por lo que recordamos de dos códices italianos, que reproducen esas lecciones, el sabio profesor romano perseveró en la misma actitud de equilibrio con alguna tendencia a la doctrina del acto libre por medio de cierta terminación de la esencia al objeto distinta de éste virtualmente.

En nuestra creencia vienen también a confirmarnos las célebres tesis sostenidas públicamente en Roma el 1628 por el futuro cardenal Pallavicini, aquel entonces discípulo predilecto de Lugo.

Reproduzcamos, pues, las proposiciones referentes a nuestro caso [213]:

"45. Actus liber Dei non consistit in respectu rationis ad volita, quia hic respectus supponit aliquod fundamentum antecedens, de quo redit difficultas: nec in ipsa futuritione creaturarum, quia si hoc esset, decretum Dei non existeret adaequate ab aeterno, et non esset actus vitalis, et praeterea cum eadem res, imo et eadem negatio posset ordinari a Deo, ad hunc, vel illum finem, necesse est ponere aliquod aliud determinativum, praeter existentiam obiectorum.

46. Non etiam situm est hoc decretum in simplici essentia Dei, quae sit necessaria quoad entitatem, indifferens quoad denominationem: denominatio enim cum sit aliquid, debet includere aliquam entitatem: non ergo erit omnino necessaria quoad entitatem, si est indifferens quoad aliquam denominationem: in tantum enim variatur denominatio, in quantum ponitur, vel tollitur in re denominata aliquid ab illa denominatione significatum: idem dic de effectu formali.

47. Temerarium insuper esset statuere, per decretum liberum superaddi Deo aliquam perfectionem ex natura rei ab ipso distinctam; propterea quod officeret simplicitati divinae, et daretur aliqua creatura aeterna, et intrinseca Deo; omne enim ens

---

211. P. 300.

212. *Fabriano*, Bibl. Comunale Ms. 3461 (20); *Ravenna*, Bibl. Comunale Ms. 235.

213. SF. PALLAVICINUS, *De Universa theologia post Theologicam Laurcam publice asserta...* Libri IX (Romae 1628 prop. 45-48. p. 11).

non necessarium est creatura. Haec argumenta non adeo urgent contra illos, qui opinantur decretum liberum Dei addere supra essentiam necessariam *aliquam perfectionem realiter quidem identificatam, sed virtualiter intrinsece distinctam:* pleraque enim rationum momenta, quae contra hunc explicandi modum afferuntur, habent instantiam in mysterio Sanctissimae Trinitatis.

48. Si haec sententia, *quam tamen nos non asscrimus*, vera esset, probe intelligeretur, cur Deus non posset mutare voluntatem: nam quidquid identificatur cum Deo, durat per eius durationem intrinsecam, quae est aeternitas, ac proinde est indefectibile. Inveniretur etiam, cur Deus non posset suspendere voluntatem circa ullum obiectum, etenim praeter rationes, quibus cogemus universe non posse dari puram omissionem liberam, est etiam in Deo peculiare fundamentum; quia non potest carere illa perfectione, quae in tali actu sita est, nisi ponatur perfectio aequivalens incompossibilis, ut contingit in personis divinis respectu perfectionum relativarum".

La sola lectura del párrafo anterior es suficiente para apreciar un resumen de las lecciones del 1624 con las mismas salvedades, agumentos y posición.

Llegamos con esto al 1632, último de que se conservan códices sobre el tratado *de Deo Uno.* [214]. Aquí, como en cursos anteriores, presenta ante todo nuestro autor un inventario de las principales opiniones explicativas del acto libre de Dios, en el que se enriquece la galería de teólogos con otros antes no mencionados y se aportan nuevos detalles pasados desapercibidos en las lecciones primeras sin duda por estar muy recientes las obras entonces impresas [215].

Las opiniones de quienes completan el acto libre de Dios con una formalidad totalmente intrínseca y distinta de la esencia divina, no *ex natura rei*, sino *virtualiter intrinsece*, la toca ahora sólo de pasada [216], siendo así que anteriormente le dedicó mucha extensión, y concluye con el siguiente comentario: "Coeterum negari non potest, quin semper maneat satis dura illa propositio, quae in illa sententia devoranda est, scilicet aliquam formalitatem intrin-

214. *Roma*, Bibl. Casanatense Ms. 834.
215. P. 274.
216. P. 298.

secam esse nunc in Deo, quae tamen prout virtualiter distincta ab entitate necessaria potuerit non esse Deus" [217].

Sigue o precede la enumeración y análisis de las demás sentencias con sus cómodos o inconvenientes [218], y después de ratificarse en aquel su sentir de años anteriores, que hasta ahora no se ha hallado modo de declarar y defender satisfactoriamente el problema de la libertad de Dios [219], se inclina por una de las teorías rompiendo con el equilibrio guardado en años precedentes. Procede de este modo no por juzgar esa teoría, que elige, verdadera, sino para saber a qué acogerse en las disputas y qué respuesta dar a otras cuestiones con ella relacionada [220]. Y la opinión, que escoge, no es sino la de Vázquez y Arrúbal por creerla la más fácil de defender, ilustrada no obstante con algunos ejemplos y algunas ideas más originales, según el método comúnmente seguido por Lugo [221].

A la dificultad, "volitio libera Mundi, ut talis, debet esse actus vitalis, et immanens; ergo non solum ut volitio, sed quatenus est volitio talis obiecti debet esse intrinseca Deo", responde concediendo que en su sentencia debe ser vital e inmanente el acto libre increado, pero negando que deba serlo también la terminación al objeto. Aunque tratándose de la voluntad creada es vital e inmanente aun la misma terminación, que por lo mismo no se distingue de la tendencia intrínseca y necesaria a su ser de la terminación a un objeto determinado, que es extrínseca y libre. No hay otra razón de esta disparidad fuera de la infinita perfección y suma actualidad divina. A semejanza, pues, de la ciencia y la omnipotencia divina, la voluntad increada, en cuanto de ella depende ama el objeto amable según su propio ser, el posible como posible, el existente como existente, etc., etc. [222].

De aquí que no se dé indiferencia divina en orden a representar o no el objeto, tender o no a él, sino solo en orden a su terminación; o en otros términos, en orden a que el objeto sea en sí inteligible o amable. Para lo que de ninguna manera hay en Dios indiferencia, como contraria a su infinita actualidad es para que conozca o no, ame o no el objeto según su ser propio. Pensar así

217. P. 298.
218. P. 298ss.
219. P. 298.
220. P. 299.
221. P. 299ss.
222. P. 300.

equivale a concluir que el acto de la libertad divina no es libre formalmente en su entidad física, sino solo en su causalidad [223].

Hay que negar resueltamente, dice Lugo, que de completarse la volición increada libre por la producción del objeto se siga lógicamente que Dios no amaría las cosas en la eternidad, sino en el tiempo. A la verdad, decir, por ejemplo, que Dios conoce o quiere eternamente el mundo, no significa que en realidad exista eternamente *de praesenti* todo lo que formalmente entra *in recto* o *in obliquo* dentro de esa denominación. Sirva el presente caso de confirmación: El enunciado, Dios ahora precede al Anticristo que ha de venir, es verdadera por más que actualmente no se dé en la realidad todo cuanto concurre a esa denominación, como quiera que no solo está incluída la entidad necesaria de Dios, sino también la misma entidad del Anticristo sin la que no es posible hablar de verdadera anterioridad. Y concluye: "in illa propositione, Deus nunc cognoscit Antichristum futurum, sensus est, Dei scientiam infinitam nunc existere, quae quantum est ex se, potest terminari ad omne futurum, et aliunde Antichristum esse futurum. P.ª pars existit nunc, 2.ª non existit adaequate quoad entitatem, sed solum quoad denominationem: propositio tamen integra est simpliciter et absolute vera" [224].

Error sería inferir de lo dicho que sólo es eterno en su denominación y no en su realidad el que Dios conozca *ab aeterno* la venida del Anticristo en la sucesión de los tiempos. Esa ciencia y voluntad divinas son realmente eternas "quoad totum rectum; quoad terminationem vero, quam includit in obliquo, esse etiam aequivalenter, seu virtualiter quoad realitatem, hoc est, in ordine ad effectum scientiae vel amoris perinde se habere, ac si terminatio illa esset iam entitative praesens". Lo mismo ocurre con la ciencia. [225].

Si alguno representa contra la opinión de Vázquez la imposibilidad de señalar variedad intrínseca de parte del objeto, se acogerá Lugo con Arrúbal a la variedad en la acción, con que Dios opera *ad extra*. Y si se insiste, que caso de que el objeto de la voluntad divina fuese algo negativo, v. gr., no crear el mundo, y a eso se moviese por fines accidentales diversos, entonces no po-

223. P. 302.
224. P. 303.
225. P. 304.

dría explicarse la diferencia de denominación por sola la diversidad de acción, presentará Lugo primeramente la solución de Herice, según el cual como en la producción de un objeto positivo hay variedad en razón de la diferente acción, así también en la negación de un objeto hay variedad en razón de la diferente privación. Pero inmediatamente después manifiesta su preferencia por esta doble respuesta: 1) en el caso de la negación la variedad que se da de parte del objeto no es absoluta, sino condicionada; 2) cuando Dios quiere algo negativo lo hace concurriendo todos los motivos, que en El pueden influir a fin de que elija esa negación [226].

Sólo queda resolver el círculo vicioso en que tal vez incurrieron Vázquez y sus secuaces. Una vez expuestas las soluciones de Arrúbal y Herice e indicado el punto vulnerable de la teoría de Herice con las réplicas y contrarréplicas de ambos contendientes, termina por inclinarse al modo de resolver el círculo propuesto por Arrúbal. Oigamos sus palabras: "Melius igitur respondetur cum P. Arrubale illam causalem veram esse, loquendo de aliis rebus propter primam actionem: quando vero loquuntur de ipsa actione, esse veram in genere causae formalis; sicut etiam quando petitur, cur Petrus magis amet Ioannem, quam Franciscum, respondere solemus, quia vult; ubi non reddimus pro ratione aliquam causam antecedentem, ut constat. Sic etiam verum est, Deum producere hanc actionem, quia vult illam producere; vult autem per suum actum intrinsecum, et per ipsam actionem, tamquam per terminationem voluntatis" [227].

En las últimas páginas de esta disputa con más brevedad y concisión que en años anteriores, siguiendo el método de Herice, aunque difiriendo a veces de su criterio, va resolviendo a modo de corolarios varios problemas secundarios relacionados con el tema de la libertad divina [228].

Bástenos estas líneas generales y este recorrido rápido sobre la opinión de Lugo, sin más pormenores, que fácilmente podrán nuestros lectores apreciar, si leen el texto original de Lugo, que editamos más adelante.

Sólo queremos acabar con esta advertencia. El célebre car-

226. P. 324ss.
227. P. 329.
228. P. 331ss.

denal de Lugo, en la cuestión de la libertad divina en medio de cierta proverbial originalidad e independencia de criterio, manifiesta alguna simpatía por la doctrina del profesor de Salamanca, Pedro de Arrúbal, como también la manifestó en la materia *de praedestinatione* y en otros problemas de la teología.

En cambio, contra su proceder ordinario de, una vez aceptada una opinión, perseverar constante en ella en años posteriores, en la cuestión de la libertad divina cambia un poco de táctica y de modo de pensar, aunque procede así más bien que por convicción, por deseo de ofrecer a sus oyentes una clave a que acogerse al dirigirse contra ellos los dardos del adversario.

EL CARDENAL JUAN DE LUGO S. I.

EL ACTO LIBRE DE DIOS

editado por

L. Gómez Hellín S. I.

El año 1938 publicábamos una monografía sobre la doctrina de la Predestinación según el cardenal Juan de Lugo [1]. Para este estudio utilizábamos cinco de sus tratados inéditos *De Deo Uno et Trino*: el *Ms. 1.013* de la Bibl. Angélica de Roma (A.) y el *957* de la Bibl. de la Universidad de Salamanca (S.), pertenecientes al año 1624; el *Ms. 3.461* de la Bibl. Comunal de Fabriano (F.) y el *235* de la Bibl. Comunal de Rábena (R.), que reproducen las lecciones del curso 1628; finalmente el *Ms. 834* de la Bibl. Casanatense de Roma (C.), copia fiel de las explicaciones del cardenal el 1632 [2].

---

1. L. Gómez Hellín. *Praedestinatio apud Ioannem Cardinalem de Lugo*, Romae, 1938.

2. O. c. p. 16-19.

Hoy vamos a presentar a nuestros lectores el texto inédito de otra de las materias principales, que forman parte del tratado *de Deo Uno,* a saber la referente al *acto libre de Dios.* Si bien tomamos el texto de dos de los cinco mencionados códices, hemos tenido no obstante presentes a más de los tres restantes el *Ms. R. 123. B. 5,* de la Bibl. de los Escritores de la Compañía de Jesús de Roma (E.), adquirido recientemente por esta entidad religiosa. De este códice no hablan ni Narducci [3], ni Sommervogel [4], ni ninguno, que sepamos, de los autores de catálogos de manuscritos [5].

Limitémonos a hacer una descripción general del último manuscrito, ya que los otros nos son ya suficientemente conocidos, para presentar a continuación en un solo golpe de vista todas las cuestiones, que acerca de la voluntad divina contienen todos los mencionados códices.

Es el nuevo códice un manuscrito en pergamino, que consta de 644 págs. numeradas y otras 11 escritas sin numerar. En el dorso hay una etiqueta que dice: "M. se Don Carlo Canonici-Mattei-Duca de Giove-Scaffala 4-Fila 1.ª N. 2860".

El Título: "Ab admodum R. P. Joanne de Lugo e Societate Iesu Sacerdote — Tractatus de Deo — Uno et Trino — Circa praecipuas quaestiones S. Thae. — a quaestione 12 pae. partis — dictatus" (pág 1).

Termina el tratado en la pág. 637 con estas palabras: "et haec sufficiant pro temporis Angustiis.—Finis.—Laus Deo Deiparae-

3. *Catalogus codicum manuscriptorum, praeter graecos et orientales,* in Bibliotheca Angelica, Romae 1892.

4. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus,* Bruxelles-Paris 1890 ss.

5. V. gr. I. STAENDER, *Chirographorum in Regia Bibliotheca Monasteriensi Catalogus,* Wratislaviae 1889; G. MAZZATINTI, *Inventario dei Manoscritti delle Biblioteche d'Italia,* Forli 1890 ss.; K. PREISENDANZ, *Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe,* t. 9, Karlsruhe 1932.

que Virgini ac — patrono nostro Thomae Aquini". Desde la página 638 a la 644 a más de los índices contiene escritas a mano las "Conclusiones Theologicae De Deo Trino et Uno", que según costumbre de la época se defendían públicamente al final del curso, y que en aquella ocasión tuvieron lugar en agosto de 1624, según reza el mismo códice: "Istae conclusiones defensae fuerunt anno 1624 mense Augus". En efecto este códice coincide exactamente con los otros dos conocidos códices del año 1624, el A. y el S.

Prescindo de otros puntos de vista, he aquí un cuadro comparativo de conjunto de los seis códices acerca de la materia *de voluntate Dei,* la única que al presente nos interesa.

S. A. y E. (1623-24).

Disp. 5.ª

De voluntate Dei

Sect. 1.ª Expenduntur duae difficultatates de voluntates Dei. S. fol. 46r

Sect. 2.ª Quid sit actus liber Dei erga obiecta creata. Referuntur variae sententiae. S fol 51r.

Sect. 3.ª Refertur, et refellitur alia sententia communis. S. fol. 56r.

Sect. 4.ª Explicatur ultima solutio huius difficultatis. S. fol. 60r.

Sect. 5.ª Proponuntur et solvuntur difficultates in contrarium. S vol. 63r.

Sect 6.ª Cur non possit mutari voluntas Dei aut suspendere suum actum circa obiectum. S. fol. 71v.

F. (1627-28).

Disp. 5.ª

De voluntate Dei

Sect. 1.ª Utrum divina volunt semper necessario id quod op est. Fol.

Sect. 2.ª Respondetur ad argu doctrinae praecedentis. Fo

Sect. 3.ª Quid sit actus liber vo Doctrinae circa obiecta crea riae de hoc referuntur Senter Fo

Sect. 4.ª Resolvitur quaestio a tendo probabiliorem ex his tiam. Fol

Sect. 5.ª Qualis sit voluntas Dei applicat suam Omnipotenti concurrendum cum causa se Fol

7-28).

De voluntate Dei

Utrum divina voluntas velit
nper et necessario quod optimum

Respondetur ad argumenta
tra doctrinam praecedentem.

Fertur iudicium de praedictis
resolvitur quaestio.

Qualis sit voluntas Dei, quae
plicat suam Omnipotentiam ad
ncurrendum cum causa secunda.

C. (1631-32)

Disp. 5.ª

De voluntate Dei

Sect. 1.ª Quid sit actus liber Dei circa obiecta creata. Referuntur variae sententiae. P. 281.

Sect. 2.ª Refertur et impugnatur alia sententia communis. P. 292

Sect. 3.ª Fertur iudicium de praedictis sententiis et resolvitur quaestio. P. 300.

Sect. 4.ª Quid sit obiectum voluntatis signi in Deo et in quo differat ab obiecto voluntatis beneplaciti. P. 319.

De este tratadito *de voluntate Dei* sólo queremos editar lo que se refiere a la libertad de Dios. El texto lo tomamos, en lo que tiene de común, del *Ms. 834* de la Bibl. Casanatense (C.), indicando en notas las variantes del *Ms. 957* de la Bibl. de Salamanca (S.) Cuando ambos manuscritos difieren notablemente por su contenido doctrinal, reproducimos los dos en la misma página, reservando para aquél la parte superior y la inferior para éste.

Varias razones han movido a escoger sólo estos dos y con preferencia a los demás que conocemos: Por una parte representan los dos extremos en las lecciones que conocemos del cardenal sobre el tratado *de Deo Uno*, a saber, el año 1624 y el 1632; por otra parte, de ambos conservamos o copia fiel o fotografía; los demás en cambio no hicimos sino consultarlos durante nuestra permanencia en Roma, y tomar algunas notas curiosas, y pronto pudimos apreciar que no diferían de los dos códices tipos sino en cosas ligerísimas, que sólo afectaban, y aún esto raras veces, al hipérbaton.

Entre otras muchas cualidades, son dignas de especial observación la profundidad y agudeza de pensamiento, y la exactitud y escrupulosa fidelidad en la cita de los autores, que aduce con frecuencia el sabio cardenal.

DISPUTATIO V.—De voluntate Dei

In hac materia plures sunt difficultates, quas quia non possumus omnes in praesenti examinare [6], seligemus eas, quae magis indigent Magisterio Praeceptoris. Potissima difficultas est de libertate Dei, quam ex professo examinabimus, utpote summam, et maxime necessariam ad omnes quaestiones theologicas.

Sectio 1.ª [a]. *Quid sit actus* [b] *Dei circa obiecta creata.—Referuntur variae Sententiae.*

Supponimus Deum libere velle existentiam vel non existen-

a 1.ª] 2.ª S.
b actus] + liber S.

6. Dos de estas dificultades están incluídas en el códice S.; la primera, "an in Deo sit actus amoris proprie sumpti erga se ipsum" en el fol. 46, y la segunda, "an in Deo sit aliquis affectus circa creaturas possibiles" en el fol. 48.

tiam Creaturarum, quod est [c] fidei dogma contra nonnullos [d] Philosophos antiquos, inter quos numerari solet [e] Aristoteles, ex Scriptura et Patribus, immo [f] et ratione ipsa [g] naturali probatum [h] late a Theologis. Videatur [i] *Suárez* [7] disp. 30 metaphy. sect.[e] 16 [j], *Salas* [8] p.° tomo [k] in p.ª 2ae. tract 3.° disp. 3 sect.[e] 7 [l]. *Arrúbal* [9] in praesenti, disp. 53 c. 1.° [m], qui alios referunt. Hoc ergo supposito [n] difficultas tota est in explicando quid [P. 282] sit illud, quod decretum liberum Dei addit supra entitatem necessariam ipsius Dei; nam volitio libera Mundi, v. g.ª potuit non esse in Deo, alioquin non esset libera, sed omnino necessaria; ergo aliquid est in Deo, quod potuit non esse in Deo; ergo distinguitur ab ipso Deo; ergo Deus non est omnino simplex, sed compositus ex rebus separabilibus et realiter diversis, ac per consequens [ñ] non quidquid est in Deo est Deus, sed aliquid aliud a Deo.

In hac controversia duae sunt partes: *prima* facillima, scilicet impugnare sententias et solutiones aliorum; *secunda* difficillima scilicet aliquid asserere, quod [o] propter summam difficultatem merito [p] primum locum obtinet inter omnes difficultates [q] Theologicas. A facilioribus ergo incipiendo referamus et refellamus breviter aliorum solutiones.

Prima [r] est *Caietani* in praesenti [s] q. 19 a. 2 et 3 [10], et 3 p. q.

c est] omite S.
d nonnullos] aliquos S.
e numerari solet] communiter numeratur S.
f immo] omite S.
g ipsa] omite S.
h probatum] probatur S.
i Videatur] Vide S.
j 16] + Arrúbal disp. 53 c. 1 S.
k p.° tomo] omite S.
l secte 7] omite S.
m Arrúbal... c. i.°]omite S.
n Hoc ergo supposito] Hoc posito S.
ñ ac per consequens] et consequenter.
o quod] + merito S.
p merito] omite S.
q difficultates] quaestiones S.
r Prima] + ergo sententia S.
s in praesenti] hic S.

7. *Metaphysicarum Disputationum*... Tomus Posterior (Salmanticae 1594) de. 30, s. 16, n. 16-18, p. 1345.
8. *In Primam Secundae Divi Thomae*. Tomus Primus (Barcinone 1607), tract. 3, d. 3, s. 7, n. 74-77, p. 654b.—657a.
9. *Commentariorum ac Disputationum in primam Partem Divi Thomae*. Tomus Primus (Matriti 1619), d. 53, c. 1, n. 1, p. 336.
10. T. 4, ed. Leonina (Romae 1888), p. 233s y 23 .

1.ª [t] a. 1.º [11] dicentis actum liberum Dei esse aliquid realiter superadditum Deo [u], quod licet potuerit non esse in Deo, ex suppositione tamen quod sit, non potest unquam [v] ab ipso separari, sicut econtra ex suppositione quod semel non sit, non potest postea Deo inesse.

Haec sententia communiter reicitur et merito, quia si volitio libera Dei [x] est aliquid in Deo ab aeterno realiter superadditum Deo, volitio illa non erit Deus; consequens autem videtur esse contra Bernardum et Patres [y] *Concilii Remensis* [z] in Symbolo fidei [12] ita dicentes [a], "Credimus, et confitemur [b] Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum aeternum esse, nec aliquas omnino res, sive relationes, sive proprietates, sive singularitates vel unitates dicantur [P. 283] vel alia huiusmodi, adesse Deo, quae sint ab aeterno, et non sint Deus". Quae definitio licet non fuerit a Summo [c] Pontifice confirmata, ut notavit [d] Vázquez 2.º [13] tomo [e] in p.ª parte disp. 129 cap. 2.º, magnam tamen habet auctoritatem. Rursus sequitur Deum non habere entitatem simplicem, sed compositam; item Deum realiter perfici per illam perfectionem [f] realiter superadditam. Quare Deus prout [g] distinctus realiter ab illa volitione non esset summe perfectus, sed adhuc realiter perfectibilis, et a fortiori ipsa perfectio libera prout contradistincta [h] a Deo non esset infinite perfecta. Denique omnia argumenta, quae probant contra Gilbertum [i], relationes Divinas non distingui reali-

t q. 1.ª] omite S.
u Deo] omite S.
v unquam] iam S.
x Dei] omite S.
y Patres] omite S.
z Concilii Remensis] Concilium Rhemense S.
a dicentes] dicens S.
b confitemur] + solum Deum, S.
c Summo] omite S.
d notavit] notat S.
e 2.º tomo] 1.ª S.
f perfectionem] volitionem S.
g prout] ut S.
h ipsa... contradistincta] illa volitio ut distincta S.
i Gilbertum] + et Scotum S.

11. T. 11 (Romae 1903), p. 7-9.
12. Cf. J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum*... t. 21 (Venetiis 1776), col. 713.
13. *Commentariorum ac Disputationum in Primam Partem S. Thomae*. Tomus Secundus (Antverpiae 1621), d. 120, c. 2, n. 11, p. 66: "Nihilominus statuit Eugenius, ut Symbolum illud, et canones non haberentur ut regula fidei".

ter [j] ab essentia, eodem modo probant, volitionem liberam Dei [k] non esse aliquid in Deo realiter superadditum volitioni necessariae.

Secunda sententia est, volitionem liberam Dei addere supra necessariam entitaten [l] aliquid non intrinsecum, sed extrinsecum Deo, scilicet denominationem extrinsecam provenientem ab ipso obiecto volito [m]: non enim possunt duo extrema, si eodem modo se habeant, diverso modo denominari; atque ideo impossibile est, quod *nulla facta mutatione in Deo, vel in obiecto* intelligatur Deus volens libere [n] illud obiectum. Cum ergo in Deo ipso [ñ] nulla possit esse [o] mutatio, necesse est, quod [p] ponatur mutatio aliqua in obiecto [q], qua posita Deus denominatur libere volens illud obiectum; quae denominatio, qua praecise Deus dicitur [r] libere [s] volens, provenit ab ipso actu necessario, et [t] intrinseco Dei; qua vero illa volitio dicitur [u] terminari ad hoc obiectum creatum in particulari, provenit a terminatione extrinseca, quae est vel [v] Creatura volita [x], vel actio [P. 284] creata, qua Creatura producitur. Itaque ipsum velle est adaequate intrinsecum Deo, terminatio vero illius volutatis ad hoc obiectum est aliquid extrinsecum [y]. Ita *P. Vázquez* [14] in praesenti [z] disp. 80, *P.* [a] *Arrúbal* [15] dicta [b] dip. 54,

j realiter] + vel ex natura rei S.
k Dei] omite S.
l entitatem] omite S.
m provenientem...volito] omite S.
n volens libere] libere volens S.
ñ in Deo ipso] ex parte Dei S.
o possit esse] esse possit S.
p quod] ut S.
q in obiecto] ex parte obiecti.
r Deus dicitur] dicitur Deus S.
s libere] omite S.
t et] omite S.
u dicitur] + etiam S.
v vel] + ipsa S.
x volita] omite S.
y extrinsecum] + Deo.
z in praesenti] omite S.
a P.] omite S.
b dicta] omite S.

14. T. 1, d. 80, c. 2, n. 6, p. 434.
15. C. 3, n. 7-9, p. 343s.

P. Herice [16] disp. 16 c. 10, *P. Granado* [17] tract. 3 disp. 5 s. 3 [c] et alii Recentiones communiter.

Haec sententia impugnari solet [d] ex triplici potissimum capite.

Primo quia volitio libera Mundi, ut talis [e], debet esse actus vitalis, et immanens; ergo non solum ut volitio, sed qua est [f] volitio talis obiecti debet esse intrinseca Deo; ergo non completur formaliter per aliquid extrinsecum in ratione volitionis talis obiecti. Dicunt formam, a qua Deus denominatur libere volens, totam esse intrinsecam Deo, quia haec est sola perfectio intrinseca Dei, non tamen sine connotatione contingenti alicuius extrinseci, sicut intellectio Divina non est intellectio Creaturae, hoc [g] est non terminatur ad Creaturam sine connotatione Creaturae. Ita *Arrúbal* [18] ubi supra [c. 6] n. 19. Sed contra, quia illa connotatio Creaturae, quantumvis [h] appelletur nomine connotationis debet esse in re [i] aliquid partialiter intrans ad constituendam intrinsece volitionem Divinam huius obiecti, in quantum talem [j] volitionem huius obiecti [k], alioquin, manente eadem forma, deberet [l] semper esse idem effectus formalis, ut infra [m] constabit: ergo haec denominatio Dei [n] volentis hoc obiectum debet saltem partialiter provenire in hac sententia [fi] ab aliquo extrinseco.

Confirmatur, quia loquor [o] de terminatione volitionis ad tale obiectum, quam ipsi videntur distinguere a volitione, cum tamen videatur non posse [p] distingui: nam volitio in communi dicit ter-

---

c P. Herico... s. 3] omite S.
d impugnari solet] communiter etiam reiicitur S.
e ut talis] + est S.
f est] omite S.
g hoc] id S.
h quantumvis] licet S.
i esse in re] in re esse S.
j talem] tale S.
k volitionem huius obiecto] omite S.
l deberet] absque illo extrinseco debuisset S.
m infra] alibi probavi et ex dicendis S.
n Dei] omite S.
fi saltem partialiter provenire in hac sententia] in hac sententia provenire saltem S.
o loquor] loquimur S.
p cum... non posse] cum re vera non possint S.

---

16. *Quatuor Tractatus in I. Ptem. S. Thomae distincti Disputationibus* (Pampilonae 1624). tract. 2. d. 16. c. 10. n. 60-81. p. 290-204.

17. *Commentarii in universam primam partem D. Thomae*. t. 1 (Hispali 1623), n. 10-21. p. 25-27.

18. P. 346.

minationem in communi [q] ad aliquod obiectum: [P. 285] volitio ut in particulari [r] dicit terminationem ad tale obiectum in particulari. Loquor ergo de illa terminatione in particulari [s], et peto [t] quid sit illa [u] terminatio volitionis ad obiectum: certe nihil aliud est, quam [v] hanc volitionem tendere ad hoc, ut [x] obiectum: haec autem tendentia est pondus, seu affectus, et amor ipse: non enim alio modo tendit voluntas in obiectum, nisi amando; ergo ipsa tendentia, seu terminatio ad illud obiectum debet esse vitalis; ergo non potest esse extrinseca, sed debet esse [y] intrinseca et immanens. Explicatur hoc ipsum in scientia visionis [z]: nam terminatio scientiae ad hoc obiectum nihil aliud est, quam hoc obiectum repraesentari per illam scientiam: posita enim repraesentatione intellectuali huius obiecti, non est necessaria alia terminatio ex parte obiecti: repraesentatio autem, qua hoc obiectum repraesentatur per hanc scientiam, debet omnino esse vitalis, et intrinseca: est enim quasi expressio illius obiecti in mente illius, qui intelligit; ergo si hoc obiectum in particulari repraesentatur intellectui Divino, prout distinctissime repraesentatur, oportet omnino, eam repraesentationem esse intra ipsum intellectum Dei, ergo terminatio etiam est intrinseca Deo; terminatio enim ad hoc obiectum non est aliud, quam hoc obiectum repraesentari per illam [a] scientiam, nec inter haec potest aliqua differentia inveniri, nisi quod significatur per diversas voces [b]. —

Secundo arguitur contra praedictam sententiam [c]: quia si volitio libera Dei completur per productionem obiecti, ergo re ipsa Deus non amat libere obiecta ab aeterno, sed in tempore, quando res ipsae incipiunt existere [d]. Probatur sequela, quia [e] Deum ve-

---

q in communi] partialem S.
r in particulari] particulare S.
s in particulari] omite S.
t peto] quaero S.
u illa] omite S.
v quam] nisi S.
x ut] + ad S.
y debet esse] omite S.
z visionis] + cuius exemplo utuntur iidem auctores, cum re vera sit ibi eadem difficultas, imo inde retorquetur argumentum S.
a illam] hanc S.
b nec...voces] et ista nomine differunt S.
c arguitur... sententiam] impugnatur praedicta sententia S.
d existere] in tempore S.
e quia] omite S.

lle [f] libere hoc obiectum includit [g] perfectionem necessariam Dei [h] [P. 286] et intrinsecam ipsi [i] Deo, et includit [j] etiam ipsam productionem obiecti, per quam terminatur volitio Dei ad hoc obiectum; ergo licet ab aeterno detur in Deo volitio libera, qua includit perfectionem necessariam intrinsecam Dei, non tamen datur ab aeterno terminatio illius volitionis ad hoc obiectum, quia haec terminatio non est intrinseca, sed extrinseca Deo; ab aeterno autem nihil est extrinsecum Deo, quia debet esse creatum, ergo non potest dici in rigore, quod volitio Dei ab aeterno terminetur [k] ad hoc obiectum in particulari.

Dices, sufficienter terminari ab aeterno volitionem liberam Dei per futuritionem obiecti: haec autem futuritio ab aeterno erat, atque ideo [l] ab aeterno voluit [m] libere hoc obiectum: velle enim libere hoc obiectum est Deum habere [n] volitionem infinitam [ñ] intrinsecam, et illud obiectum futurum esse [o], quod totum ab aeterno erat [p].

Sed contra, quia haec sunt nomina: nam re ipsa Mundus ab aeterno nihil erat, et tota illa perfectio, et tota illa futuritio est merum vocabulum, quo posset tunc [q] aliquis loqui de Mundo ratione existentiae, quam modo habet: nec [r] enim [s] AntiChristus nunc [t] habet aliquod esse [u], sed solum [v] erit; ergo terminatio volitionis Divinae ad AntiChristum nunc re ipsa [x] non est, sed erit, quando existet AntiChristus, nisi velis terminationem istam nunc esse merum nomen, atque ita appellari [y] nunc terminata volitionem Divinam ad AntiChristum, ratione terminationis [z] tu-

f velle] amare S.
g includit] + praeter S.
h Dei] omite S.
i ipsi] omite S.
j et includit] omite S.
k terminetur] + libere S.
l atque ideo] ideoque S.
m voluit] Deus S.
n Deum habere] habere Deum S.
ñ infinitam] + et S.
o esse futurum] futurum esse S.
p ab aeterno erat] datur ab aeterno S.
q posset tunc] tunc posset S.
r nec] neque S.
s enim] modo S.
t nunc] omite S.
u esse] + praesens S.
v solum] omite S.
x ipsa] vera S.
y appellari] vocari S.
z terminationis] + rei S.

turae, sicut dicitur nunc [a] esse [b] futurus AntiChristus ratione existentiae futurae.

Explicatur et confirmatur [c] magis [d] hoc ipsum in decreto, [P. 286 bis] et [e] scientia, quam Deus habet de obiectis conditionatis, quae obiecta numquam [f] sunt futura, sed essent [g], si poneretur aliqua conditio [h]; atque ideo [i] nihil extrinsecum potest inveniri quod possit esse terminatio realis illius volitionis [j] scientiae [k]: dicere enim [l], quod terminatur per futuritionem conditionatam obiecti, non videtur satisfacere [m]: nam futuritio illa conditionata non est aliquid simpliciter, et absolute, sed secundum quid, hoc [n] est, esset aliquid, si poneretur illa [ñ] conditio, quae nunquam ponetur [o]: terminatio autem scientiae Dei ad illud obiectum non solum esset, sed est simpliciter, et absolute; ergo assignandum est aliquid reale [p], per quod simpliciter [q] terminetur [r] ad illud obiectum.

Tertio aguitur [s] contra eam sententiam, quia non possumus in omni voluntate libera Dei assignare ex parte obiecti aliquam varietatem realem intrinsecam, ratione cuius dicatur Dei volitio [t] terminari potius ad hoc [u] obiectum, quam ad [v] aliud: nam potuit Deus, v. g.ª velle producere Mundum ex hoc, vel illo fine accidentali diverso; et quidem si Mundus fuisset volitus ex alio fine, nulla esset varietas realis intrinseca ex parte Mundi, ratione cuius diceretur tunc volitus ex tali fine, sed eodem prorsus modo se ha-

---

a dicitur nunc] nunc dicitur S.
b esse] omite S.
c Explicatur et confirmatur] Confirmatur et explicatur S.
d magis] omite S.
e decreto et] omite S.
f numquam] + re ipsa S.
g essent] forent S.
h conditio] + quae numquam ponetur S.
i atque ideo] ideoque S.
j volitiones] omite S.
k scientiae] cognitionis S.
l enim] autem S.
m satisfacere] facile S.
n hoc] id S.
ñ illa] omite S.
o quae numquam ponetur] omite S.
p reale] + simpliciter et absolute S.
q simpliciter] omite S.
r terminetur] + scientia.
s arguitur] impugnatur S.
t Dei volitio] volitio Dei S.
u hoc] illud S.
v ad] omite S.

beret, sicut nunc et tamen volitio libera Dei diceretur [x] terminari ad Mundum propter talem finem; quam denominationem nunc non habet; ergo haec diversa denominatio non provenit ex aliqua varietate reali intrinseca, quae sit [y] ex parte obiecti [z].

Respondent aliqui, Divinam voluntatem [a] non terminari [P. 287] ad obiectum immediate per ipsam entitatem Mundi v. g.[a], sed per actionem creatam, qua producitur Mundus, licet autem Mundus sit idem [b], quando [c] producitur ex hoc, vel illo fine, actio tamen qua producitur, non est [d] eadem, sed diversa individualiter, quia per suam entitatem intrinsecam [e] ordinatur ad talem, vel talem finem diversum. Quare semper invenitur [f] aliqua varietas intrinseca [g] ex parte obiecti, quae sit fundamentum illius diversae denominationis, quam in Deo invenimus. Ita *P.* [h] *Arrúbal* [19], disp. 58 c. 4 et seqti [i].

Contra hanc tamen solutionem arguitur *primo* [j], quia in primis videtur valde durum ponere in singulis actionibus, quibus Deus operatur ad extra [k], varietatem intrinsecam, et entitativam iuxta varios fines accidentales, quos Deus intendit: nam ex hoc fieri videtur [l], actionem, qua Deus de facto creavit hominem, fuisse supernaturalem in sua substantia quia Deus de facto creavit hominem ad finem beatitudinis supernaturalis, ac per consequens [m] illa productio habuit [n] entitative ordinem ad beatitudinem supernaturalem; atque adeo [ñ] ipsa productio in se fuit supernaturalis: non enim debebatur talis [o] actio naturae [p], nec poterat poni,

x diceretur] + tunc S.
y sit] teneat se S.
z obiecti] + erga illam S.
a Divinam voluntatem] volitionem divinam S.
b sit idem] idem sit S.
c quando] cum S.
d est] esset S.
e intrinsecam] omite S.
f invenitur] reperitur S.
g intrinseca] omite S.
h P.] omite S.
i disp... seqti.] omite S.
j Contra... primo] Sed haec solutio impugnatur 1.º S.
k operatur ad extra] ad extra operatur S.
l fieri videtur] fit S.
m ac per consequens] et consequenter S.
n habuit] debuit habere S.
ñ atque adeo] et consequenter S.
o talis] omite S.
p naturae] + talis actio S.

19. N. 12-16.

nisi in ordine ad finem supernaturalem. Rursus auxilium gratiae actualis praevenientis, seu inspiratio, qua Deus praevenit peccatorem, ut eliciat efficaciter contritionem [q], procedit a Deo ex fine contritionis non efficaciter volitae. Tunc [s] sic argumentor; ergo actio, qua producitur illa inspiratio, habet ordinem intrinsecum ad contritionem efficaciter [r] volitam, quem ordinem entitativum non ha-[P. 288]bet actio, qua producitur alia inspiratio ex fine contritionis non efficaciter volitae, tunc [s] sic argumentor; ergo illa prima inspiratio in sua entitate talis est, cum qua non possit coniungi dissensus, et carentia contritionis; quod maxime urgeri potest ad hominem in sententia eiusdem Auctoris [t], qui supra disp. 19 c. 1.° docet, actum cognoscendi, et amandi essentialiter esse actionem ipsam [u], qua oritur [v] a suo principio. Cum ergo illa actio in casu posito habeat intrinsecam connexionem [x] cum contritione, fatendum est, inspirationem ipsam, et auxilium gratiae praevenientis, quod idem est in sua entitate intrinseca, esse tale, ut non possit coniungi cum dissensu; quod videtur esse contra Concilium [y] Tridentinum, et Senonense, quae docent [z], posse nos dissentire, et resistere Divinae inspirationi; quod nihil aliud est, quam posse coniungere dissensum cum entitate illius inspirationis et auxilii praevenientis.

Secundo arguitur contra eamdem solutionem [a], quia quando [b] Deus vult aliquid negativum, v. g.[a] si velit [c] non producere Mundum, potest hoc ipsum velle propter diversos fines accidentales: tunc autem [d] non potest reduci haec diversa denominatio, qua Deus vellet [e] ex tali fine non producere Mundum, in aliquam [f] actionem diversam: nulla enim actio poneretur [g] a parte rei, sed negationes omnium actionum, quibus Deus posset propter diversos

q eliciat efficaciter contritionem] efficaciter convertatur S.
r efficaciter] + a Deo S.
s tunc] omite S.
t in sententia eiusdem Auctoris] omite S.
u ipsam] omite S.
v oritur] producitur S.
x intrinsecam connexionem] connexionem intrinsecam S.
y Concilium] omite S.
z quae docent] ubi docemur S.
a arguitur contra eamdem solutionem] eadem solutio impugnatur S.
b quando] cum S.
c si velit] omite S.
d autem] vero S.
e vellet] dicitur volens S.
f in aliquam] per aliam S.
g poneretur] ponitur S.

fines producere Mundum. Quae ergo varietas intrinseca datur tunc [h] ex parte obiecti, ratione cuius dicatur Deus velle negationem Mundi magis ex hoc fine, quam ex alio [i].

TERTIA opinio [j] est, volitionem liberam Dei [k] supra enti- [P. 289] tatem necessariam solum addere [l] quendam respectum rationis ad obiectum volitum; non potest enim [m] addere aliquid rea-

---

h tunc] nunc S.

i Respondet Arrúbal d. 58 n. 24 carentiam mundi non indigere aliqua actione distincta ut pendeat a tali causa finali, quia sicut reipsa dependet in genere causae effcientis ab illo impedimento, quod si non eset produceretur res positiva, ita in genere causae finalis est ex illo fine, qui si non existeret in mente agentis, agens produceret [Fol. 54v] rem oppositam, quae dependentia fundat sufficienter illam denominationem Dei volentis negationem Mundi ex tali fine. Sed contra quia supponimus in mente Dei esse multos fines propter quos omnes vel aliquos ex illis potuit libere nolle creare mundum; ergo carentia mundi indifferens est ut sit propter hunc vel illum; ergo quando de facto est propter hunc finem debet dari aliquid determinatum ratione cuius dicatur esse propter hunc finem magis quam propter illum: ex quo patet immerito afferri exemplum de causa efficiente; negatio enim dupliciter dicitur esse ab aliqua causa efficiente: 1.º quando illa causa poterat agere et non agit, tunc negatio effectus dicitur esse ab illa causa; sic dicitur esse a voluntate omissio actus, si dari potest pura omissio; impossibile enim est, quod detur ea carentia et non sit a causa potente producere effectum contrarium. 2.º dicitur esse negatio ab aliqua causa positive impediente effectum, ut fenestra clausa dicitur causa tenebrarum. Sed neque hoc est effectus indifferens, ut pendeat vel non ab ea causa, habet enim necessariam connexionem fenestra clausa cum tenebris; si vero fenestra esset causa indifferens, quae posset impedire vel non impedire lucem, tamen si essent clausae fenestrae et essent tenebrae, oportet omnino aliquid aliud intelligere ratione cujus tribueremus tenebras magis huic fenestrae, quam illi, quia cum haec fenestra posset non communicare tenebras, et tenebrae possent existere quin communicarentur ab hac fenestra, omnino requiritur quod sit aliquid aliud quando causantur, per quod dicantur causari ab hac fenestra. Ita in casu nostro. Cum in mente Dei sunt plures fines et Deus possit propter singulos vel omnes simul nolle creare mundum, requiritur omnino, quando fine determinato vult non esse mundum, intelligere vel in Deo vel in obiecto aliquid ratione cuius habeat hanc denominationem et non aliam.

Dices non requiri aliquid absolutum, sed aliquid conditionatum, scilicet mundum non existurum si Deus non cognosceret talem finem; nam ex hoc arguitur Deum nunc ex illo fine moveri ad nolendum mundum. Sed contra quia si hoc insum dici potuisset ad effectus etiam positivos absque eo quod ponatur varietas positiva intrinseca in ipsa entitate actionis [Fol. 55] sufficeret enim contraria conditionalis, scilicet Deum non producturum hunc effectum, si non cognosceret talem finem, ut posemus dicere Deum nunc velle illum effectum ex eo fine, sicut sufficit ut dicamus Deum eum nolle ex tale fine. Deinde illa conditionalis supponit nunc de facto cognitionem huius finis movere Deum absolute ad nolendum illum effectum, movere, imquam, non solum in actu primo, nam hoc modo plures alii fines movent, sed movere in actu secundo, hoc est non solum suadere, sed persuadere ad nolendum mundum, v. g. et de hac motione absoluta in actu secundo inquirimus, quid sit, nunc enim datur (?) non solum conditionate sed absolute haec motio, neque consistit solum in negatione mundi et cognitione illius finis, quia totum hoc poterat esse absque eo quod negatio illa esset propter hunc finem; ergo datur aliquid iliud ex parte Dei vel ex parte obiecti ratione cuius dicatur Deus moveri ad nolendum propter talem finem S.

j opinio] sententia S.

k Dei] + solum addere S.

l solum addere] omite S.

m potest enim] enim potest S.

le intrinsecum [n], ut probatum est contra primam sententiam, neque aliquid reale [ñ] extrinsecum, ut probatur contra secundam; ergo solum restat, quod addat respectum rationis. Hanc tenent [o] multi thomistae, Capreolus, Ferrar [p] et alii apud Salas [20] ubi [q] supra n.° 94. Multi tamen adducuntur [r] pro ea sententia [s] immerito, quia licet dicant, actum liberum Dei addere illum respectum rationis, loquuntur tamen vel fundamentaliter, vel in ordine ad nostrum modum concipiendi, quia nos non possumus aliter illud explicare, nisi per respectum rationis: fatentur tamen praecedere aliquid, quod sit ratio fundandi illum respectum rationis [t]. Ita loquitur P. [u] *Vázquez* s.ª [21] qe. 14 a. 15 in fine, qui quoties nominat respectum rationis, loquitur re ipsa de denominatione extrinseca [v], quae fundat respectum rationis, ut bene observat P. [x] *Arrúbal* [22] dicta [y] disputatione 54 n.° 9.° In quo etiam sensu intelligendus est P. *Molina* [23], qui pro eadem sententia adducitur, quam videtur docere in praesenti, art. i.° disp. 2.ª Ipse tamen se explicuerat s.ª qe. 14 a. 15 [24] in fine [z], ubi aperte fatetur, praecedere aliquid in ipsa volitione, et scientia Dei, ratione cuius fundat [a] illum respectum rationis, quid tamen illud sit, se non posse explicare, nec fortasse [b] in hac vita posse ab aliquo penetrari.

Cuiuscumque sit haec sententia impugnatur facile [c], quia vel nihil addit supra secundam, vel re ipsa negat, Deum velle libere

n reale intrinsecum] intrinsecum reale S.
ñ reale] omite S.
o Hanc tenent] Ita S.
p Ferrar] + Zumel S.
q ubi] omite S.
r Multi tamen adducuntur] Citantur alii S.
s sententia] + sed S.
t rationis] omite S.
u P.] omite S.
v extrinseca] + reali S.
x P.] omite S.
y dicta] omite S.
z in fine] omite S.
a fundat] fundaret S.
b fortasse] forte S.
c Cuiuscumque... facile] Haec sententia cuiuscumque sit facile impugnatur S.

20. P. 665b. Después de citar a Capréolo y el Ferrariense añade: "videtur etiam opinio Báñez, Pérez et aliorum".
21. N. 60, p. 374s.
22. P. 344.
23. *Commentaria in Primam D. Thomae Partem in duos Thomos divisa*, t. 1 (Venetiis 1594), p. 271s.
24. P. 255.

Creaturas. Pro [d] quo [e] adverte, nos [P. 290] nullo modo inquirere, quomodo nos [f] concipiamus, vel loquamur de volitione libera Dei: ad hoc enim fortasse [g] deserviret ille respectus rationis, si dicant, nos non posse loqui de [h] actu libero Dei, nisi per respectum rationis ad obiectum: nostra tamen quaestio est longe diversa, ac de re ipsa, nempe, per quid [i] re ipsa constituatur [j] in se volitio illa [k] libera Dei [l] in ratione talis antecedenter ad nostrum modum concipiendi. Ex quo sumitur prima impugnatio [m], quia Deus re ipsa vult libere Creaturas independenter a nostris conceptibus. Et (ni fiat quaestio de vocibus [n]) saltem fundamentaliter Deus vult libere ante nostros conceptus, ergo ante omnem respectum rationis completur libera volitio [ñ] Dei, nisi velis, Deum solum esse liberum per nostros respectus, vel ratione nostra [o], et non re ipsa a parte rei.

Dices, Antecedenter ad nostros conceptus Deum ipsum [p] concipere illum respectum rationis in sua volitione.

Sed contra, etiam si Deus posset illum respectum rationis concipere, adhuc antequam illum concipiat, iam Deus vult libere Creaturas: non enim vult libere, quia videt se velle libere [q], sed potius econtra, ideo videt se libere velle Mundum, quia re ipsa libere vult; ergo ante omnem respectum rationis etiam ab ipso intellectu Divino formatum, datur volitio libera in Deo [r]: nam respectus rationis non datur, antequam ab aliquo intellectu cognoscatur [s].

[P. 291] *Secundo impugnatur,* quia ipse respectus rationis fundatur in aliquo reali diversimode se habente, alioquin semper fundarentur iidem respectus rationis in Deo, et eodem modo; ergo

---

d Pro] et S.
e quo] omite S.
f nos] omite S.
g fortasse] forte S.
h de] + illo S.
i quid] + scilicet S.
j re ipsa constituatur] constituatur re ipsa S.
k volitio illa] illa volitio S.
l Dei] omite S.
m sumitur prima impugnatio] prima impugnatio sumitur S.
n vocibus] voce S.
ñ libera volitio] volitio libera S.
o per nostros... nostra] ratione nostra vel per nostros respectus S.
p ipsum] omite S.
q velle libere] libere velle S.
r in Deo] omite S.
s ab aliquo intellectu cognoscatur] cognoscatur ab aliquo intellectu S.

ante istum respectum rationis intelligitur iam [t] voluntas Dei fundans [u] respectum, quem potuisset non fundare. De hoc ergo fundamento inquirimus [v], quid sit, et an sit varietas aliqua [x] tenens se ex parte Dei, vel ex parte [y] obiecti. Dicunt, respectum istum [z] fundari in voluntate [a] necessaria Dei non nude sumpta, sed ut coniuncta cum ipso respectu Dei [b], nec [c] hoc videri debere [d] mirum, quia creatio etiam passiva iuxta multorum sententiam est prior, termino et posterior etiam ipso termino, a quo nimirum [e] pendet, ut accidens a suo subiecto.

Sed contra, quia quidquid sit de exemplo creationis, quod falsum existimo [f], in nostro casu est longe maior difficultas: non enim comparamus aliqua duo inter se, sed idem respectu sui ipsius. Et quidem [g] licet admittant aliqui, posse dari mutuam prioritatem inter [h] duo, ut inter [i] creationem et terminum, nemo tamen dixit, creationem [j] posse esse priorem, et posteriorem immediate respectu sui ipsius, quod tamen in praesenti [k] admittunt, dum dicunt ipsum respectum rationis praecedere [l] se ipsum, et fundare se ipsum: dicunt enim fundari hunc respectum [m] rationis [n] in volitione Dei [ñ] necessaria prout [o] coniuncta cum ipsomet [p] respectu; atque ideo [q] volitionem Divinam [r], ut coniunctam

---

t iam] omite S.
u fundans] + illum S.
v inquirimus] quaerimus S.
x varietas aliqua] aliqua varietas S.
y ex parte] omite S.
z istum] hunc S.
a voluntate] volitione + re ipsa S.
b Dei] omite S.
c nec] neque S.
d deberel omite S.
e nimirum] scilicet S.
f existimo] puto S.
g quidem] omite S.
h inter] + aliqua S.
i inter] omite S.
j creationem] + ipsam S.
k in praesenti] + ipsi S.
l praecedere] + ad S.
m fundari hunc respectum] hunc respectum fundari S.
n rationes] omite S.
ñ Dei] omite S.
o prout] ut S.
p ipsomet] ipso S.
q atque ideo] ideoque S.
r Divinam] omite S.

cum ipso [s] respectu [t] praecedere ad fundandum eumdem [u] res-
[P. 292] pectum, quod est omnino inintelligibile, et probatur late a priori, quia illud dicitur fundare aliquem respectum rationis, quod cognitum movet intellectum ad concipiendum respectum inter aliqua duo, ergo volitio Divina [v] prout coniuncta cum respectu non potest fundare ipsum respectum, quia hoc esset dicere, quod moveor ad concipiendum illum respectum [x], quod esset ridiculum, ergo impossibile est omnino [y] respectum fundari ullo modo in eodem [z] respectu.

Denique, contra hanc sententiam fieri potest argumentum supra [a] factum contra secundam [b] ex vitalitate actus liberi; repugnat enim multo magis [c], actum vitalem [d] constitui per respectum rationis; cum autem volitio libera [e] sit tendentia vitalis ad tale obiectum, non potest illa tendentia constitui [f] per aliquid rationis [g].

Sectio 2.[a] [h] *—Refertur et impugnatur* [i] *alia sententia communis.*

Quarta opinio [j] satis communis est, volitionem liberam Dei includere solam entitatem volitionis Divinae, quae propter suam actualitatem, et infinitatem habet in se per modum actus secundi esse tendentiam in omnia obiecta volibilia, sed tamen non semper denominat Deum volentem omnia, nec [k] dat totum suum effectum formalem: quamvis [l] enim volitio illa non sit indifferens et libera quoad essendum, est tamen indifferens ad denominandum, seu dandum suum effectum formalem, et in potestate Dei est,

s ipso] se ipsa S.
t respectu] omite S.
u eumdem] omite S.
v Divina] necessaria S.
x respectum] + ex eo quod praecognosco volitionem divinam habere iam illum respectum S.
y omnino] + ipsum S.
z eodem] ipso S.
a supra] omite S.
b secundam] + desumptam S.
c multo magis] omite S.
d vitalem] + in ratione vitalis S.
e libera] + ut libera S.
f constitui] + in ratione talis S.
g rationis] + sed per aliquid reale S.
h 2.ª] 3.ª S.
i impugnatur] refellitur S.
j opinio] sententia S.
k nec] neque S.
l quamvis] licet S.

quod illa [P. 293] volitio absque [m] ulla prorsus [n] additione det suum effectum formalem in ordine ad tale obiectum, vel in ordine [ñ] ad oppositum. Ita videtur sentire P. *Suarez* disp. 30 metaphy. sect.[e] 9 [25]. Cuius sententiam amplectuntur [o] *Albertinus* [26] in suis corollariis [p], tomo 1.° principio philosophico [q], corollar. 2.° puncto 7.°, *Ambrosius Machinus* [27] in praesenti disp. 41 sect.[e] 3. et alii multi [r], qui tamen non omnino conveniunt in huius sententiae explicatione: quidam enim videntur exigere aliquam variationem ex parte obiecti, quae debet [s] connotari, ad hoc, ut volitio intrinseca Dei det illum effectum formalem intrinsecum, quem potuisset non dare, si non connotaretur illud [t]. Ita videtur tandem insinuare P. *Suárez* ubi s.[a] n. 46 [28] et sequentibus [u] sed non satis consequenter ad id [v], quod [x] alibi docet [y], posse dari actum liberum Dei absque mutatione ex parte obiecti, videatur p.[a] parte lib. p.° de essentia Praedestinationis, cap. 15 [z]; et quidem contra hanc explicationem procedunt argumenta facta sect.[e] [a] praecedenti contra [b] 2am. sententiam, et additur alia maior difficultas, quod 1.° ex variatione aliqua extrinseca varietur effectus formalis intrinsecus, de quo statim dicemus [c].

Alii ergo non recurrunt ad varietatem, quae sit [d] ex parte obiec-

m absque] sine S.
n prorsus] omnino S.
ñ in ordine] omite S.
o amplectuntur] + multi S.
p in suis corollariis] omite S.
q philosophico] + 6. S.
r multi] omite S.
s debet] debent S.
t illud] + obiectum S.
u et sequentibus] omite S.
v ad id] ad sua principia S.
x quod] qui S.
y docet] + saepe S.
z 15] + el lib. 3, de auxiliis c. 16 S.
a contra hanc explicationem procedunt argumenta facta sect.] haec explicatio satis est impugnata sectione... S.
b contra] in S.
c et additum... dicemus] omite S.
d quae sit] omite S.

25. T. 2, n. 35-44, p. 91-93.
26. *Corollaria seu quaestiones theologicae, praecipue in primam et tertiam partem S. Thomae* (Lugduni 1610), quaest. secund. theol. in secund. corol. ex sext. princ. Philos. n. 19-25, p. 357s.
27. *Commentarii una cum disputationibus in primam partem S. Thomae.* Tomus primus (Matriti 1621), d. 41, s. 3, fol. 355a.—356b.
28. P. 93.

ti, sed ad infinitatem volitionis Divinae praecisse, quae propter sui eminentiam indifferens est ad dandum hunc, vel illum effectum formalem, ita ut eadem volitio nunc det [e] istam denominationem, quia vult, potuisset tamen non dari ista, sed aliam, si vellet, quia licet non habeat indifferentiam ad esse habet tamen indifferentiam ad denominare. Hic modus [f] intelligibilis minus videtur [g] coeteris [h] omnibus [i], quia eius Auctores nominibus abutuntur [j], ut per duo nomina vi- [P. 294] deantur significare aliquid diversum, cum tamen significent omnino idem, dum distinguunt [k] esse, et denominare: inquiro [l] enim, quando dicis [m], hanc volitionem non potuisse non esse, potuisse tamen non denominare, quid intelligis per illud verbum *denominare?* nam vel [n] intelligis, potuisse non appellari a nobis hoc nomine, quo nunc appellatur, vel potuisse non habere id, quod hoc nomine significatur: neque enim datur medium inter haec [ñ] duo [o]; si dicas [p] primum, quaestio erit de nomine, et tota Dei libertas reducetur ad hoc, quod possit eius volitio diversa nomina sortiri [q], sicut potest idem homo appellari Petrus, vel Paulus [r]: si vero [s] dicas secundum ergo iam concedis, potuisse volitionem liberam [t] non habere aliquid, quod nunc habet, et [u] significatur per tale nomen. Hoc autem, quod significatur, non est ipsum [v] nomen, ergo est aliquid. Dicis esse denominationem, inquiro [x], denominatio est nihil, vel aliquid? Si aliquid, ergo est ens, ergo deficiente denominatione deficeret aliquod ens

---

e nunc det] det nunc S.
f modus] + dicendi S.
g intelligibilis minus videtur] videtur minus intelligibilis S.
h coeteris] aliis S.
i omnibus] omite S.
j nominibus abutuntur] nominibus S.
k dum distinguunt] distinguentes S.
l inquiro] quaero S.
m dicis] dicitur S.
n nam vel] vel enim S.
ñ haec] ista S.
o duo] omite S.
p dicas] omite S.
q diversa nomina sortiri] sortiri diversa nomina S.
r Paulus] + prout voluerit, ita Dei volitio potuit appellari volitio mundi, vel negationis mundi S.
s vero] omite S.
t liberam] divinam S.
u quod nunc habet, et] omite S.
v ipsum] omite S.
x inquiro] sed quaero S.

et aliquod esse, quantumcumque velis illud occultare per nomen denominationis.

Eodem modo impugnatur illa alia [y] distinctio, qua dicunt, non potuisse volitionem Divinam deficere quoad esse, potuisse tamen non dare hunc effectum formalem intrinsecum [z], sed alium. Contra hoc [a] enim procedit eadem interrogatio, quid intelligas per effectum formalem? nam vel effectus formalis addit aliquid supra volitionem necessariam [b], vel nihil addit [c], si nihil addit, frustra multiplicas nomina, si addit aliquid, ergo addit esse, ergo deficiente hoc effectu formali, necessario [d] deficeret aliquod esse intrinsecum [e]. Fateor [P. 295] ergo [f] posse manere aliquam formam quoad totum suum esse, quin maneat suus effectus formalis, sicut potest manere albedo, quin maneat album ex defectu [g] subiecti, vel unionis, non tamen [h] potest intelligi, quod tunc non deficiat aliquod esse, non quidem esse formae, sed esse effectus formalis. Sic [i] etiam in praesenti si manente eadem volitione Divina non daretur talis effectus formalis oportet omnino, ut abesset etiam aliquod esse, non quidem [j] volitionis, sed esse illius effectus formalis, qui tunc deesset. Repugnat etiam [k] in ipsis terminis [l] dicere quod desit [ll] aliquid, et non desit [m] ipsum esse illius; quid enim est deesse, nisi defectus ipsius esse, ut vox ipsa sonat clarissime?

Denique eodem modo impugnatur distinctio, qua ad hoc ipsum alii utuntur, dum dicunt, si Deus voluisset creare Mundum, tunc futuram hanc eandem volitionem quae nunc est quoad entitatem, non quoad [n] terminationem intrinsecam [ñ], seu applicatio-

y alia] omite S.
z intrinsecum] omite S.
a hoc] omite S.
b necessariam] omite S.
c addit] omite S.
d necessario] omite S.
e intrinsecum] omite S.
f erg.] omite S.
g defectu] + scilicet S.
h non tamen] tamen non S.
i Sic] Ita S.
j quidem] + esse S.
k etiam] enim S.
l ipsis terminis] terminis ipsis S.
ll dicere quod desit] qui dicit deesse S.
m desit] deesse S.
n quoad] tamen S.
ñ intrinsecam] omite S.

nem ad tale [o] obiectum. Haec omnia sunt mera nomina; nam vel nomine denominationis [p] intrinsecae seu applicationis intelligis aliquid, vel nihil; si aliquid, redit argumentum superius, quod deficiente terminatione intrinseca seu applicatione [q], deficit entitas, seu aliquod esse [r], ut s.[a] probatum est [s]

Alii Recentiores [t] invenerunt aliam distinctionem, dicunt enim hanc volitionem Divinam esse quidem liberam, et contigentem formaliter in denominando, esse tamen liberam, et contingentem virtualiter in essendo, hoc est, propter sui eminentiam ita se habere, ac si realiter posset esse, et non esse. Quare si Deus noluisset producere [P. 296] Mundum [u], tunc haec volitio creandi Mundum non denominaret, esset tamen realiter, sed virtualiter non esset in Deo, hoc est [v], ita se haberet, ac si non esset in Deo: nam sicut distinctio virtualis, quae datur inter essentiam et personalitatem Divinam, sufficit, ut in ordine ad praedicata contradictoria suscipienda ita se habeat [x], ac si realiter distingueretur [y], sic etiam contingentia, et libertas virtualis, quam habet in essendo Divina volitio, sufficiet, ut licet realiter maneat in Deo, sed [z] tamen in ordine ad denominandum ita se habeat, ac si realiter non maneret, et hoc est virtualiter non manere [a].

Haec distinctio laborat eodem [b] vitio, quo praecedentes: distinguit enim per duo vocabula inter [c] ea, quae sunt omnino idem, scilicet inter esse, et denominare: dicunt enim volitionem hanc esse liberam formaliter in denominando, et non esse liberam formaliter, sed solum virtualiter in essendo, quasi non sit idem esse, et denominare. In quo sane non videntur sincere [d] procedere: debuissent enim explicare, quid intelligant per *denominare*, quan-

---

o tale] omite S.
p denominationis] terminationis S.
q intrinseca seu applicatione] omite S.
r seu aliquod esse] et esse S.
s ut s.[a] probatum est] omite S.
t Recentiores] + difficultatem sentientes S.
u Mundum] omite S.
v hoc est] + licet esset S.
x habeant] habeant S.
y distingueretur] distinguerentur S.
z sed] omite S.
a et hoc... non manere] omite + qua ratione omnia videntur illis facile expediri S.
b eodem] eo S.
c inter] omite S.
d non videntur sincere] satis sincere non videntur S.

do [e] illud contradistinguunt ab esse, siquidem supponunt esse aliquid diversum: nos autem iam probavimus [f], vel per denominationem intelligi meram appellationem, et nomen, de quo non curamus in praesenti [g], vel si intelligitur id, quod ex parte obiecti singnificatur, illud debere [h] esse aliquid, et per consequens [i], non posse esse liberam formaliter in denominando, quin sit libera formaliter in essendo; quia denominare, ut denominare, est esse, supposito, quod non sit merum nihil. [P.297] Praeterea ex eodem vitio nascitur alia aequivocatio in illa virtualitate, qua dicunt [j] esse virtualiter liberam, et contingentem in essendo, sicut essentia et paternitas virtualiter distinguuntur. Hoc, inquam, non potest intelligi [k], quia esse aliquid virtualiter tale, est esse aequivalenter tale, hoc est, aequivalere alteri in ordine ad aliquid; atque ideo [l] ita se habere in ordine ad aliquos effectus, ac si re vera esset tale, ideo dicimus, essentiam Divinam [m], et personalitatem virtualiter, seu aequivalenter distingui, quia ita separantur in praedicatis, ac si realiter distinguerentur. Deum ergo dicis, hanc volitionem virtualiter, seu aequivalenter esse contingentem in essendo, idem est ac si diceres, in ordine ad aliquem effectum ita se habere istam volitionem, ac si re vera non esset. Peto [n] ergo quis sit ille effectus, in ordine ad quem ita se habet haec volitio, ac si realiter non esset? Dices, in ordine ad non dandum effectum formalem, quem potuisset dare Deo, ita se habere, ac si non esset. Sed contra, quia effectus formalis nullo modo distinguitur a forma unita subiecto; quare ubi forma, subiectum, et unio sunt eadem [ñ], idem est effectus formalis, nec [o] differunt, nisi ut definitio et definitum; ergo dicere, hanc [p] volitionem esse indifferentem, et contingentem virtualiter [q] in ordine ad talem effectum formalem non dandum, est

---

e quando] cum S.
f iam probavimus] probavimus iam S.
g in praesenti] omite S.
h debe] deberet S.
i per consequens] consequenter S.
j dicunt] + volitionem hanc S.
k non potest intelligi] non satis intelligitur S.
l ideo] adeo S.
m Divinam] Dei S.
n Peto] Quaero S.
ñ eadem] idem S.
o nec] neque S.
p hanc] istam S.
q indifferentem, et contingentem virtualiter] virtualiter contingentem S.

dicere, esse contingentem virtualiter in ordine ad non constituendum concretum ex hac forma et hoc subiecto: hoc autem est omnino falsum, quia haec volitio libera Dei [r] non est indifferens ad non constituendum compositum resultans [s] ex ipsa, et subiecto: nam vel non resultat tale [P. 298] compositum, cum non habeat subiectum distinctum vel eo modo, quo habet subiectum, non potest illud non habere, cum tam essentia Divina, quam ipsa volitio [t] per se necessario exsistant, et per consequens [u] non potest non resultare hic binarius [v], seu hoc concretum ex essentia Divina, et hac [x] volitione; ergo non est contingens virtualiter, seu aequivalenter in ordine ad hoc, quod non resultat effectus formalis realis, seu compositum [y] reale ex ipsa, et essentia Divina; ergo debet assignari aliquid aliud, in ordine ad quod haec volitio ita se habeat, ac si realiter non esset: quod quidem [z] non potest esse ipse effectus formalis: nam debet de isto [a] idem dici, scilicet esse solum virtualiter, seu aequivalenter contingentem: formaliter enim quoad suum esse est necessarius, et solum est virtualiter contingens, quia in ordine ad aliquid ita se habet, ac si non esset realiter: petimus ergo semper [b], quid sit hoc, in ordine ad quod effectus formalis ita se habet, ac si non esset [c].

---

r Dei] omite S.
s resultans] omite S.
t ipsa volitio] volitio ipsa S.
u per consequens] consequenter S.
v hic binarius] hoc binarium S.
x hac] ista S.
y compositum] concretum S.
z quidem] omite S.
a debet de isto] de isto debet S.
b petimus ergo semper] semper autem petimus S.
c Dices esse virtualiter contingentem in ordine ad denominandum, quia ita realiter non esset [Fol. 58]. Sed contra, quia nisi per denominare intelligas eram appellationem qua Deus appellatur a nobis libere volens (quod non est ad propositum); denominari Deum libere volentem non est nisi Deum esse libere volentem, ut supra notatum est; ergo sicut volitio illa est virtualiter contingens, quia potest non denominare Deum volentem mundum, perinde ac si non existeret illa volitio, ita est virtualiter contingens, quia potest non facere realiter Deum volentem mundum et denominari volentem mundum; ergo volitio illa aeque est contingens ad utrumque, scilicet ut non denominetur realiter Deus libere volens mundum, et ut non sit realiter libere volens mundum, esse autem realiter libere volentem mundum, nihil est aliud quam esse in Deo hanc volitionem; ergo si Deus est indifferens non solum virtualiter, sed realiter, ad hoc ut sit volens mundum, eodem modo est indifferens non solum virtualiter, sed realiter ad habendam et non habendam hanc volitionem; repugnat enim dare diversum genus ad effectum formalem indifferentiae, quam ad denominationem; vel diversum ad effectum formalem, quam ad habendam formam; nam haec duo idem omnino sunt re et ratione, licet tribus nominibus significentur *habere formam, habere effectum*

Ultimo loco ex dictis impugnari facile potest solutio [d], qua in confirmationem eiusdem sententiae [29] *Suarii* [e] utitur *Albertinus* ubi supra [30], dicens, formam a qua Deus dicitur libere volens Creaturam [f], esse solam entitatem [g] volitionis necessaria, quae

formalem, et *denominari ab ea forma;* vel ergo ad omnia debes dare solam indifferentiam virtualem, vel ad omnia debes concedere indifferentiam et contingentiam realem.

Nec obstat quod in aliquorum sententia relatio praedicamentalis possit esse in fundamento et non denominare ex defectu termini, hoc, inquam, non obstat, quia 1.° sententia illa est falsa et alibi a nobis impugnanda. Deinde, licet esset vera, non iuvat ad propositum, quia ibi iam ponitur de novo terminus vel aliquid aliud ex cuius defectu relatio non communicabat suum effectum formalem subiecto in quo erat. At vero in praesenti Doctores cum quibus disputamus non exigunt aliquam mutationem ex parte obiecti, nec aliquod extrinsecum ex cuius defectu volitio libera Dei non denominet Deum, sed dicunt volitionem illam non denominare praecisse quia ex se est indifferens ad denominandum, vel non denominandum [Fol. 59] nulla prorsus mutatione facta extrinseca vel intrinseca, hoc autem est omnino imperceptibile, quia ut saepe diximus, denominare est communicare se subiecto, communicare autem se, est esse in subiecto; ergo si non est indifferens ut sit in subiecto, non est indifferens ut denominet. In relatione sane praedicamentali auctores illius sententiae utcumque respondent, hoc quod est denominare non esse praecisse relationem esse in subiecto sed esse in subiecto connotando terminum in obliquo, ex cuius obliqui defectu non denominat, licet sit in subiecto; in nostro tamen casu haec solutio locum non habet, quia volitionem illam Deum denominare nihil est aliud nec in recto nec in obliquo nisi esse in subiecto, vel si est aliquid aliud, assignetur.

Dicunt ad hoc ut denominet non solum requiri quod sit realiter in Deo, sed etiam quod sit virtualiter, hoc est non ita se habeat ac si non esset ibi. Sed ecce circulus, quaero enim quid sit non ita se habere ac si non esset? Rursus peto quid est denominare? Dices non ita se habere ac si non esset; ergo numquam explicas quid addat denominatio supra esse nisi multiplicando nomina quae idem significant. Rursus quaero quid deesset Deo si non vellet hoc obiectum? Dices nihil deesset entitative, sed deesset haec volitio denominative. Peto quid sit illud deesse denominative Dices deesse virtualiter, non formaliter et realiter, quaero quid sit deesse virtualiter? Dices ita non denominare ac si non esset. Ecce circulum, numquam enim explicas illud denominative nisi per insam denominationem, quam tamen dicimus non differre nisi vocibus absque re; quid enim aliud est denominare album nisi esse album? aut quomodo deest denominatio albi nisi desit esse albi- Certe si etymologiam vocis expectas, denominare nihil est aliud quam appellari seu nominari tale Constat autem rem non posse aliter vere denominare, nisi mundum quod entitative habet a parte rei (sic). Repugnat ergo in terminis dicere quod aliquid maneat entitative idem, et non maneat denominative idem, et hoc absque defectu etiam alicuius obliqui extrinseci. Neque iuvat illa distinctio, absque defectu reali, concedo, absque virtuali, [59v] nego, nam statim peto quid sit formaliter loquendo ille defectus virtualis? et dicis nihil aliud esse quam non posse iam denominari tale, hoc sane ostendit esse confictum, quia antequam ego nominem vel non nominem rem talem, debet ex parte ipsius Dei praecedere ratio meae denominationis et locutionis; ergo antecedenter ad denominationem debes explicare quid sit in re vel in ordine ad quid sit ille virtualis defectus, qui datur intra Deum, quod certe explicari satis nequit S.

d Ultimo... solutio] Ultimo impugnatur etiam solutio S.
e Suarii] Patris Suárez S.
f Creaturam] mundum S.
g entitatem] + divinae S.

29. *Opera omnia* t. 1, ed. Vivés (Parisiis 1856), p. 293-297.
30. N. 26, p. 358.

tamen licet necessario sit in Deo, non daret semper eosdem effectus formales [h], non quidem ex defectu formae, sed ex incapacitate, seu indispositione subiecti: ad hoc enim, ut Deus denominetur formaliter ab illa volitione, oportet quod habeat aliam volitionem virtualem, per quam acceptet [i] libere illam volitionem realem in ordine ad talem effectum formalem, et ex defetu huius virtualis acceptationis [P. 209] non denominatur nunc Deus volens [j] creare aliosMundos, quia licet habeat volitionem, quae ex se tribuisset [k] eam denominationem, non tamen [l] acceptat eam in ordine ad illam denominationem [m]. Haec solutio non indiget nova impugnatione: nam tota difficultas, quam conatur vitare in volitione libera Mundi, restat in illa acceptatione libera eiusdem volitionis, quam dicit, posse deesse [n] Deo: de illa enim acceptatione inquiritur [ñ] eodem modo, quid sit, et an detur necessario in Deo, et quidquid de illa dixerit, poterat dicere de volitione directa Mundi, non multiplicando frustra aliam volitionem reflexam, de qua est eadem omnino difficultas. Eodem modo impugnatur distinctio aliorum [o], qui hoc ipsum sub aliis terminis confundunt [p], dum dicunt [q], volitionem necessariam Dei esse ex se volitionem actualem in actu 2.° omnium obiectorum quoad sufficientiam, non vero quoad efficaciam, ac proinde [r] quando Deus dicitur velle Mundum, non addit formam in Deo, sed illam eamdem [s], quae ex se denominabat quoad sufficientiam denominaret [t] etiam [u] quoad efficaciam. Haec omnia sunt vocabula: nam semper inquiritur, hoc quod est denominare iam Deum quoad efficaciam, an sit aliquid, vel mere nihil, si esset aliquid, sive sit volitio, sive non sit volitio [v], de hoc quaerimus, an potuerit abesse a Deo.

---

h non daret... formales] non tamen semper dare eumdem effectum formalem S.
i acceptet] acceptat S.
j nunc Deus volens] Deus volens nunc S.
k tribuisset] tribuerit S.
l non tamen] sed non S.
m illam denominationem] illum effectum formalem S.
n deesse] + a S.
ñ inquiritur] quaeritur S.
o impugnatur distinctio aliorum] impugnatur alii S.
p confundunt] + magis quam explicant, S.
q dum dicunt] dicentes S.
r ac proinde] ideoque S.
s eamdem] omite S.
t denominaret] denominare S.
u etiam] iam S.
v sit volitio] omite S.

Dices non potuisse abesse quoad sufficientiam denominandi, potuisse tamen [x] abesse quoad efficaciam denominandi. Petimus [y] rursus [z], abesse quoad efficaciam denominandi est abesse quoad aliquid, vel quoad [P. 300] nihil? Denique hoc eodem [a] modo possunt impugnari [b] aliae solutiones, quae sub aliis vocabulis conantur rem intricare quas [c] non oportet singillatim recensere [d].

x tamen] omite S.
y Petimus] Quaero S.
z rursus] omite S.
a eodem] etiam S.
b possunt impugnari] impugnatur
c quas] tamen S.
d non oportet singillatim recensere] per temporis angustias non vacat singillatim persequi et prosequi. Restat ad ultimum modum explicandi hanc difficultatem gradum faciamus.

Ultimo loco referri potest sententia concedens, actum liberum, quo Deus vult Mundum, v. g. compleri ultimo per formalitatem quamdam adeaquate intrinsecam Deo, distinctam, non quidem ex natura rei, sed solum virtualiter intrinsece ab entitate necessaria, quae tamen prout sic distincta virtualiter potuerit non esse in Deo. Cuius sententiae Auctores retulimus in p.° Tractatu, ubi etiam proposui modum, quo apparentius posset illa sententia defendi, et responderi utcunque argumentis, quae contra illam fiunt; quare in illa amplius non morabor. Ceterum negari non potest, quin semper maneat satis dura illa propositio, quae in ilia sententia devoranda est, sc. aliquam formalitatem intrinsecam esse nunc in Deo, et esse Deum, quae tamen prout virtualiter distincta ab entitate necessaria potuerit non esse Deus.

Sectio 3.ª—Fertur iudicium de praedictis sententiis et resolvitur quaestio.

Faetor id, quod fatentur omnes, qui recte sentiunt, et quod saepe professus sum, me in his omnibus sententiis nihil invenire, quod prorsus satisfaciat, vel nodum [P. 301] difficultatis solvat.

Sectio 4. —Explicatur ultima solutio huius difficultatis.

Vidimus iam ut credo quam sit facile aliorum solutiones impugnare, videbimus nunc quam sit difficile aliquid asserere. Difficultatem fatentur omnes qui sapiunt. *Suárez* [31] dicta sectione 9. d. 30. metaph. n. 35. dicit non vereor confiteri nihil me invenire quod mihi satisfaciat. *Molina* [32] 1 p. 14 art. 15 sic concludit quid autem hoc sit in actu volitionis aut scientiae divinae libenter ab aliis discere vellem, forte id de numero eorum est, quae ab humana mente in hac vita comprehendi non possunt, in patria tamen perfecte videbuntur. Vázquez [33] disp. 80 [c. 2] num. 12 dicit hunc nodum esse omnino insolubile pro statu huius vitae. Certe sicut laudabile est cum sapientibus sapere, ita etiam cum usdem sapientibus ignorare et ignorantiam nostram confiteri pudor non est, desperati iam et mortui membri est vulnera non sentire, desperati etiam ingenii in eiusmodi rebus difficultatem nostram, ita vero ut si non rem ipsam, tentemus tamen investigare radi-

31. P. 91.
32. P. 255.
33. T. 1, p. 435.

Itaque, si mea sententia inquiratur, haec est, hucusque non esse inventam viam declarandi, aut defendendi sufficienter hanc assertionem. Ceterum, quia ex hoc principio plures aliae quaestiones per totam theologiam dependent, et saepe solent illi, qui arguunt, ad hanc quaestionem recurrere, seu respondentem ad illam reducunt, ut ad laqueum et foveam, quam fugere non possit, *utile* erit ex his sententiis aliquam eligere, non quam asseramus esse veram, sed quam in disputationibus supponat respondens, et iuxta cuius principia possit caeteras materias tueri. Inter sententias ergo supra relatas illa, quam secundo loco proposuimus et quam re vera sequuntur Vázquez et Arrúbal videtur minus difficile, quam caeterae, posse utcunque defendi, additis praesertim aliquibus exemplis, quibus instari possunt quaedam, quae in illa sententia difficiliora apparent.

Oportebit ergo singillatim respondere ad argumenta, quae supra contra illam proposuimus, et ostendere quomodo infra respondendum est ad singulas propositiones, quae obici possunt. Et quidem ad primum desumptum ex vitalitate, et immanentia

---

cem aliquam huius difficultatis. Unde nobis in tanta luce tanta caligo oritur ad ocultandum hoc mysterium.

Igitur ut aliquid non asseramus, sed cogitandum proponamus, ego valde suspicor difficultatem huius mysterii esse [Fol. 60v] omnino germanam et similem illi, quae reperitur in profundissimo Trinitatis mysterio; unde non mirum si eodem modo superet captum intellectus humani, quae quia difficile captivatur ad fidem illius, ideo fugit quantum potest simile aliquid invenire, vel solutiones quibus ibi utitur ad alias quaestiones applicare.

Ut autem similitudo et proportio inter utrumque mysterium agnoscatur, adverte difficultatem mysterii Trinitatis in hoc potisimum consistere, quod una simplicissima essentia identificetur cum tribus personalitatibus, quae cum sint realiter eadem essentia, distinguantur tamen realiter inter se. Ex quo fit 1.° personalitates quae sunt idem cum una tertio, scilicet cum essentia, non esse idem inter se; item essentiam quae est idem cum paternitate communicari realiter Filio sine paternitate, item filiationem quae est idem cum essentia, produci realiter in Filio sine essentia; quae omnia prima facie videntur arguere distinctionem inter es-

actus vitalis conceditur in hac sententia debere esse vitalem, et immanentem, negatur tamen debere esse vitale et immanens omne illud, per quod utcunque completur actus liber prout terminatus ad tale obiectum in particulari, et determinate: nam licet in volitione creata ipsa etiam terminatio ad obiectum sit vitalis, et immanens, nec distinguatur ullo modo a tendentia intrinseca, in volitione tamen libera Divina illa [P. 302] duo distingui debent, ita ut tendentia sit intrinseca Deo, et per consequens necessaria in essendo; terminatio vero ad hoc obiectum determinate, sit extrinseca, et libera. Ratio autem differentiae sumi debet ex infinita perfectione, et summa actualitate Dei. Hinc est, quod scientia Dei propter suam infinitatem sit, quantum est ex se, repraesentatio actualis totius obiecti scibilis, et veri, seu immutabilis; quare nihil aliud deest, nisi quod obiectum sit verum seu enuntiabile, ut ea scientia terminetur ad illud: Sc etiam, Omnipotentia Dei in aliquorum sententia solum habet de se intrinsece posse qudquid non implicat contradictionem: posita autem ex parte Leonis non implicantia, iam Omnipotentia Dei terminabitur determinate ad

---

sentiam et personalitates. Ideo *Scotus* dixit distingui saltem ex natura rei, quia non potuit concipere quo modo haec starent cum rigorosa distinctione. Coeteri tamen Theologi captivant intellectum fatentes hoc provenire ex infinitate Dei, in quo ea quae sunt idem ita se habent propter illam distinctionem virtualem seu eminentiam propriam Dei ac si vere distinguerentur in ordine multa, quae alioquin non inveniuntur sine distinctione reali. Quo posito conantur solvere omnia argumenta quae fieri possunt contra illud mysterium ut constat ex solutionibus; licet enim non possit illud demontrari, tamen neque contra potest aliquid evidenter afferri quod non diluatur.

Nunc respice ad libertatem volitionis divinae et forte reperies nihil esse difficultatis in ipsa quae sub iisdem fere terminis non habeatur in mysterio Trinitatis. Sicut enim eadem essentia de se est indifferens ut in Patre sit cum paternitate, in Filio vero cum filiatione et non paternitate, ita posset aliquis cogitare eamdem voluntatem divinam de se esse indifferentem ad varias habitudines vel extensiones intrinsecas ad obiecta, ita ut eadem voluntas, quae nunc est cum habitudine intrinseca ad creationem mundi,

Leonem: sic denique volitio Divina, quantum est de se, vult omne illud, quod habet aliquod esse, secundum esse, quod habet, possibile, inquam, ut possibile, exsistens, ut exsistens, etc.

Unde *ad confirmationem* responderi potest, nomen terminationis in praesenti non intelligi tendentiam, sed determinationem tendentiae ad obiectum: Divina enim scientia, quantum est de se, tendit ad omne obiectum verum: posita autem veritate ex parte termini, v. g. iam tendentia terminatur i. illa, quae de se indifferens erat, non quidem ut repraesentaret, et non repraesentaret, sed ut repraesentaret hoc, vel illud, determinatur per ipsum obiectum, quod se ipso terminat, seu facit sistere illam tendentiam, et intuitum Dei in illo obiecto, et non manere amplius indifferentem. Hoc autem non solum provenire debet ex infinita perfectione scientiae vel volitionis, sed etiam ex summa actuali [P. 303] tate, ut dixi. Hinc enim est, quod illa indifferentia non possit esse ad repraesentandum, et non repraesentandum, ad tendendum, et non tendendum in obiectum, quia haec indifferentia,

---

[Fol. 61] potuisset esse sine hac habitudine et cum habitudine opposita. Item sicut singulae personalitates, quia non opponuntur cum essentia identificantur cum illa, quia tamen opponuntur inter se non identificantur inter se ita habitudo seu terminatio ad mundum vel negationem mundi, quia neutra opponitur cum voluntate Dei, singulae possunt cum ipsa identificari, non tamen possunt identificari aut coniungi inter se, quia habent oppositionem virtualiter contradictoriam. Item sicut relationes disparatae, quae non habent oppositionem, qualis est relatio spiratoris comparata ad paternitatem et filiationem, identificantur inter se, ita terminationes ad obiecta disparata v. ga. ad hunc mundum et ad negationem alterius mundi possunt etiam identificari. Item sicut eadem omnino essentia est in Patre sine filiatione, quae est in Filio sine paternitate et cum filiatione, ita eadem omnino voluntas quae nunc est cum habitudine ad mundum potuisset esse cum nolitione et sine volitione mundi, quam nunc habet. Denique sicut non arguitur distinctio realis inter essentiam et filiationem, eo quod filiatio producatur realiter sine essentia et essentia sit realiter in Patre sine filiatione, ita nec debet argui distinctio realis inter voluntatem Dei et terminationem liberam ad hunc mundum

non iam argueret (ex parte) potentiam in Deo in ordine ad aliquid tenens se ex parte Dei. Debet ergo esse tota illa indifferentia solum in ordine ad terminationem, seu ad hoc, quod hoc obiectum sit de se cognoscibile, sit de se volibile, non ad hoc, quod Deus ex se sciat, vel amet illud; quia haec indifferentia repugnat cum summa actualitate, non vero illa.

Hinc inferunt Auctores huius sententiae, amorem liberum Dei in sua entitate intrinseca non esse formaliter liberum, sed solum causaliter: nam ipse quoad suam entitatem non habuit indifferentiam, ut esset, vel non esset, sed solum ut terminaretur ad hoc obiectum, vel non terminaretur, quae terminatio est extra entitatem intrinsecam Dei. Illa ergo terminatio sola est, quae est formaliter libera respectu Dei, quia illud est solum, quod ita immediate procedit a Deo, ut posset non procedere, et hoc non denominative, sicut motus meae manus, qui solum dicitur liber, quatenus procedit a volitione libera, non autem sic se habet creatio Mundi, sed sicut ipsa productio meae volitionis liberae, quae est primum exercitium libertatis meae; sic creatio Mundi nullum

---

ex eo quod terminatio sit libera et voluntas necssaria, vel ex eo quod potuerit haec voluntas sub terminatione opposita esse sine ista terminatione ad hunc mundum; non enim videtur magis argui distinctio realis vel ex natura rei in uno casu quam alio.

Haec sane difficilia sunt, quis neget? ideo sicut difficultas Trinitatis coegit Scotum ad ponendam distinctionem ex natura rei inter essentiam et personalitates, ita similis difficultas coegit Caietanum ad similem distinctionem inter voluntatem Dei et terminationem seu habitudinem liberam ad mundum. Sicut autem simplicitas Dei coegit alios Theologos ad negandam illam distinctionem personalitatum ad essentiam, quia in Deo nihil est, quod non sit realiter Deus, ita eadem simplicitas Dei coegit omnes Theologos ad negandam eam distinctionem ex natura rei inter voluntatem et habitudinem intrinsecam ad obiectum liberum, quia in Deo nihil omnino potest esse, quod non sit realiter Deus. Sicut autem non ideo negarunt Theologi istas [Fol. 61v] relationes esse aliquid intrinsecum in Deo, ita non negarunt (exceptis nonnullis modernis) habitudinem liberam ad obiectum creatum esse aliquid intrinsecum in voluntate Dei, imo id videntur

prorsus supponit exercitium libertatis Divinae, sed procedit a principio indifferenti ad utrumque.

Difficilius videtur secundum argumentum ibi positum contra illam sententiam. Ad illud tamen utcunque responderi potest, Deum [P. 304] ab aeterno cognoscere, et velle Mundum futurum: nam per hanc loquutionem non significamus exsistere ab aeterno realiter de praesenti (?) totum illud, quod formaliter in recto, et in obliquo intrat ad dandam istam denominationem; sicut si diceres per voces magis distas., et per terminum complexum, Deus nunc antecedit Anti-Christum futurum; haec propositio est vera, licet, non sit nunc entitative totum illud, quod tribuit illam denominationem: nam Deum antecedere Anti Christum, non solum includit entitatem necessariam Dei, sed etiam futuritionem Anti-Christi, sine qua non datur antecessio vera. Sic ergo *in illa propositione, Deus nunc cognoscit Anti-Cristum futurum, sensus est, Dei scientiam infinitam nunc exsistere, quae, quantum est ex se, potest terminari ad omne futurum, et aliunde Anti-Christum esse futurum.* Prima pars exsistit nunc, secunda

---

supposuisse vel asseruisse; nam hoc sensu videtur in primis loqui *S. Thomas* 1.ª q. 14. a. 15. ad 1.º dicens relationem scientiae divinae ad obiectum creatum non esse sicut relationem domini et creatoris, quae sunt ad creaturas ut creaturae sunt in seipsis, relationem autem seu habitudinem scientiae esse ad creaturam prout est in ipso Deo; atque adeo illam relationem esse invariabilem, quia consequitur ad actus immanentes in Deo; ergo supponit in Deo aliquid immanens et intrinsecum ad quod sequatur illa relatio scientiae ad obiectum creatum. Eodem modo loquitur *Ferrar*, 1. contra gentes c. 83 [34] et clarius c. 87 [35] ubi probat voluntatem Dei non posse mutari ut incipiat de novo nolle, quod prius volebat, quia eo ipso desineret in Deo esse aliquis actus qui antea erat, non dixit quod desineret aliquis effectus formalis vel respectus rationis, sed aliquis actus. Clarius loquitur *Gregorius* [36] in 1. dist. 45. q. 1 concluse. 7. ubi late impugnat eos qui volebant

34. *Summa contra Gentes quatuor libris comprehensa* (Lugduni 1567), c. 83, fol. 85b.—86a.

35. Fol. 88a.

36. Gregorius de Arimino, *In Primum Sententiarum* (Parisiis 1544), d. 45. q. 1, concl. 7, fol. 184b.

non exsistit adaequate quoad entitatem, sed solum quoad denominationem: propositio tamen integra est simpliciter, et absolute vera.

Dices, ergo Deum velle, vel cognoscere ab aeterno AntiChristum futurum, non est ab aeterno quoad realitatem, sed solum quoad denominationem. Consequens autem videtur absurdum: nam hoc esset dicere, Deum re ipsa nunc non cognoscere magis AntiChristum futurum, quam non futurum, denominari tamen cognoscentem. Iam autem negatur re ipsa praescientia realis Deo ab aeterno: nam denominationes solum sunt voces, quibus nos significamus nunc id, quod postea erit, re tamen ipsa non datur nunc a parte rei, ergo ex vi illius denominationis Deus non poterit mihi praedicere nunc id, quod postea erit; quia denominatio [P. 305], quae nunc est nihil, non poterit Deum dirigere magis ad praedicendum futurum AntiChristum, quam non futurum.

Respondeo. Deum cognoscere, seu velle AntiChristum esse quidem ab aeterno realiter quoad totum rectum, quoad termina-

---

istam terminationem seu habitudinem esse aliquid extrinsecum Deo, et ad eorum fundamentum respondet expresse, illam habitudinem liberam esse Deo, tamen Deum potuisse non habere illam habitudinem liberam ad obiectum, atque adeo habitudinem illam potuisse non esse, non tamen potuisse simpliciter non esse, scilicet si sumatur adeaquate ut postea dicemus. Eodem modo loquitur *Marsilius* in 1. dist. 44. ubi ait omnem substantiam quae est Deus vel in Deo necessario esse Deum, non tamen omnem actionem, quae de facto est Deus fuisse ex necessitate Deum, nam velle creaturam est Deus, et tamen potuit non esse Deus. *Alensis* [37] 1. p. q. 15. membro 2. dicit decretum liberum addere ad essentiam aliquid distinctum ratione; non dicit aliquid rationis, sed aliquid distinctum ratione, ergo supponit esse intrinsecum, quia quod est extra Deum non distinguitur ratione sed realiter a Deo. Clarius *Sylvester* [38] in compendio Capreoli in 1. dist. 45. q.

---

37. A. DE HALES, *Summa Theologica,* Tomus I. Liber Primus Quaracchi 1924). part. 1, tract. 3, q. 2, c. 2, p. 140; Cfr. tract. 6, q. 1, c. 2, p. 321.

38. S. PRIERIAS, *Opus in Ioan. Capreolum, seu compendium op. Io. Capreoli in IV. ll. sent.* (Cremonae 1497), 1, c.

tionem vero, quam includit in obliquo, esse etiam aequivalenter, seu virtualiter quoad realitatem, hoc est, in ordine ad effectus scientiae vel amoris perinde se habere, ac si terminatio illa esset iam entitative praesens: nam ratione illius terminationis futurae quoad realitatem, et praesentis quoad denominationem, potest nunc Deus moveri ad manifestandum illud obiectum, et ad discernendum de aliis sequendis, non minus, quam si terminatio illa esset iam praesens quoad entitatem, et hoc vocamus esse praesentem aequivalenter, seu virtualiter, quam praesentiam significamus etiam, quando dicimus, Deum nunc cognoscere AntiChristum futurum.

Possumus autem hoc ipsum declarare quodam exemplo non longe petito, sed ex ipsa scientia Dei quoad aliquid aliud: diximus enim disputatione praecedenti, Divinum intellectum ab aeterno determinari magis ad cognoscendum me loquuturum, quam non loquuturum, quia vere loquuturus eram, et quidem loquutio hodierna antea non erat quoad suam entitatem, sed solum quoad denominationem futuri, et tamen antea determinabat scientiam

---

1. in solutione argumentorum, ubi obiicit quaerendo, quid addat ista determinatio supra velle intrinsecum absolute sumptum, non enim addit (inquit) aliquid reale quia in Deo esset compositio [Fol. 62] et id esset necessarium absolute si esset in Deo, non aliquid rationis propter multa argumenta quae ibi affert; quid ergo addit? Respondit sic: addit aliquid reale licet non distinctum realiter; haec autem Dominicae simplicitati non repugnat et sine his voluntas non vellet. Et postea sic obiicit: Illa habitudo est tam necessaria quam impossibile est nunc non esse ab aeterno, talis est habitudo divini velle ad creationem mundi: nam si potuit non esse, potuit opposita esse, quia scilicet potuit Deus aeternaliter nolle creare mundum; ergo hoc nolle potuit esse Deus, cum ipse sit suum nolle; ergo nunc est Deus, quia quidquid potuit esse Deus est Deus, et ita Deus non vult modo creationem mundi. Ad hoc respondet his verbis: negatur minor de possibili logico quod est non secundum potentiam activam, sed secundum non repugnare terminorum. Ad probationem concedo primam consequentiam, scilicet ergo opposita potuit esse in Deo et negatur ultima, scilicet hoc nolle potuit fuisse Deus, ergo est Deus; et in

Dei de se indifferentem, ut cognosceret illam esse futura. Erit ergo iam praesens loquutio haec aequivalenter, i. non minus poterat determinare Deum ad illius cognitionem, quam si esset praesens. Quae quidem [P. 306] aequivalentia oritur ex infinita perfectione ipsius Dei, cuius infinitum lumen extenditur ad omnia futura, non minus quam ad praesentia, et ideo non minus potest nunc determinari a futuro obiecto, quam a praesenti. Sic ergo dici potest, Deum non minus posse nunc determinari ad loquendum, et praedicendum nobis obiectum futurum a praescientia, cuius terminatio non sit entitative praesens, quam si esset entitative praesens: non enim minus, sed plus est determinari nunc ad cognoscendum ab obiecto non praesenti, quam determinari nunc ad loquendum a scientia, cuius terminatio ultima nondum sit entitative praesens: hoc enim habet etiam Deus ratione suae infinitatis, cui non minus determinant futura, quam praesentia, et ideo terminatio illa poterit nunc dici praesens aequivalenter, seu virtualiter, i. perinde utilis, ac si esset praesens.

Dices, ergo Deus non cognoscit nunc realiter AntiChristum

---

syllogismo facto est fallacia figurae dictionis. Haec omnia sunt verba illius auctoris, quae ideo transcripsi ut constet iam nunc eamdem difficultatem proponi, solitam fuisse sub iisdem terminis, et dissolvi etiam solitam, concedendo istam habitudinem liberam esse aliquid intrinsecum in Deo quod posset non esse ipse Deus, quae omnia dicebant non obstare divinae simplicitati. Similia fere habet ipse *Capreolus* [39] in .I q. 45, q. 1, ubi sic, ex quo patet, quod illa determinatio non derogat simplicitati, licet addat quid reale ad divinum velle, quia illud non est distinctum secundum rem ab ipso velle. Eodem modo videntur sentire omnes hi, qui dicebant, si Deus inciperet in tempore fieri de nolente volens idem obiectum, mutandum fore Deum realiter, nam hoc ipso supponebant habitudinem illam novam ad obiectum esse aliquid intrinsecum in Deo, si enim esset mere extrinseca denominatio, vel solum ens rationis, non mutaretur Deus. Dum ergo communiter concedebant fore mutandum, supponebant esse intrinsecum. Pro

---

39. *Defensiones Theologicae divi Thomae Aquinatis...* Tomus II (Turonibus 1900), p. 587.

futurum, sed solum aequivalenter et virtualiter. *Nego sequelam*, quia cognoscere nunc realiter AntiChristum futurum non est, quod nunc exsistat realiter terminatio cognitionis Divinae ad obiectum, sed quod nunc exsistat realiter cognitio actualis, et quod terminatio sit realiter futura, et aequivalenter praesens; et sicut haec propositio est falsa. AntiChristus non est realiter futurus, sed aequivalenter, ita illa, Deus non cognoscit realiter, sed aequivalenter AntiChristum futurum, quia per illam non significamus entitativam praesentiam omnium, quae concurrunt ad illam denominationem, sed solum praesentiam entitativam ipsius cognitionis Divinae, futuritio [P. 307] nem vero realem terminationis extrinsecae ad obiectum.

Explicari potest iterum haec responsio alio exemplo petito a casu impte. sed magis intelligibili, quam nostro. Si enim scientia Dei non posset terminari ad futura, sed solum ad praesentia, ut volebat Cicero, et alii, tunc autem sine mutatione intrinseca Dei intelligeremus facilius, quo modo scientia infinita Dei per solam positionem extrinsecam obiecti praesentis terminaretur de novo

---

eadem sententia videri possunt alii apud *Salas* [40] ubi s.ª; et *Fonseca* [41], qui etiam eamdem amplectuntur et merito damnant eos, qui addebant respectum rationis, non aliter quia semper concedebant aliquid antecedens intrinsecum in Deo, in quo fundetur proxime ille respectus, licet in ordine ad nos facilius explicetur per illum respectum rationis, tamquam per aliquid magis notum. Eamdem [Fd. 62v] approbat ut veriorem *Aegidius* de Praesentatione [42] tom. 1, de beatitudine lib. 5. q. 21. art.° 2, et alii recentiores.

Huius ergo antiquitatis vestigiis insistentes a quibus nostri recentiores difficultate oppressi declinarunt, et re ipsa cum Aureolo videntur fere consensisse qui libertatis divinae excercitium in sola actione extrinseca concedebat, et hoc nomine ab omnibus antiquis reiiciebatur [43]; concedendum omnino videtur excercitium

40. N. 97, p. 667s.

41. *Commentariorum in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*. Tomus Tertius (Coloniae 1604), l. 7, c. 8, q. 5, s. 4, p. 327s.

42. *Disputationes de animae, et corporis Beatitudine*. Tomus Primus (Conimbricae 1609), p. 1174.

43. El sentido aparece incompleto, tal vez por omisión de alguna palabra o frase en la copia.

ad illud extrinsece ad quod antea non terminabatur. Et quidem licet tunc utraque esset entitative praesens sc. scientia et terminatio, non tamen esset utraque intrinseca in Deo; non videtur autem facilius, quod terminatio illa, quae esset omnino extra Deum, moveret immediate ipsum ad loquendum de illo obiecto, et ad amandum illud, quam quod terminatio, quae non est entitative praesens, posset ad haec omnia Deum movere; ergo sicut tunc illa terminatio esset aequivalenter intrinseca, quia propter infinitatem Dei, non minus posset Deus moveri ex illa terminatione ad loquendum etc., quam si esset realiter intrinseca; ita propter eandem infinitatem Dei possumus intelligere, quod terminatio, quae non est entitative praesens, sed solum aequivalenter, conducat ad eosdem effectus, non minus, quam si esset entitative praesens.

Hinc etiam infertur, idem posse etiam intelligi de terminatione ad obiectum solum conditionate futurum: nam licet illa terminatio non distinguatur ab ipsa futuritione conditionata obiecti, et haec non sit aliquid praesens, nec absolute futurum, sed so-

---

divinae libertatis seu determinatio intrinseca actualis ad hoc obiectum intra ipsum Deum, sive haec appelletur habitudo, sive terminatio, sive extensio divinae voluntatis ad obiectum creatum, nam his nominibus frequenter utuntur Theologi; hanc ergo sive extensionem, sive habitudinem, sive terminationem antiquiores Theologi, excepto Aureolo, omnes videntur vel supposuisse vel docuisse esse intrinsecam Deo et liberam, non tamen omnes concedebant aliquid esse in Deo, quod potuit non esse in Deo, quia nonnulli accipiebant aliquid esse in Deo, quod potuit non esse in Deo, quia nonnulli accipiebant *ly aliquid* proprie et stricte pro entitate reali, illam autem extensionem nolebant appellare aliquid, sed *aliqualiter* [44]; in quo sensu dixit *Hugo Victorinus* [45], lib. 1. de Sacramentis p. 1. c. 16., si futura non fuissent, non

---

44. Así entre otros Salas l. c. n. 109. fol. 675b.: "Ad argu. R. illum modum realem esse quid increatum, late loquendo de *quid;* nam proprie purus modus non est aliquid, sed *aliqualiter;* et ille modus identice, et formaliter formalitate reali est Deus, non tamen formalitate rationis..."

45. ML 176, col. 212: "Non idcirco minus aliquid in Creatore fuisset, si praescientia eorum quae non esset futura non fuisset, quia ipsa quae praescientia est scientia fuisset, etiam si praescientia non fuisset, quoniam futurum aliquid non fuisset".

lum conditionate, [P. 308] potest tamen esse aequivalenter praesens absolute, hoc est, non minus conducere nunc, quam si esset aliquid absolutum, et praesens: nam re vera id, quod est absolute futurum, non habet nunc plus entitatis, quam id, quod solum est futurum sub conditione; ergo sicut illud potest nunc esse aequivalenter praesens, sic et istud; quod confirmari potest rursus

---

idcirco minus aliquid in creatore fuisset, quia scientia maneret, licet non praescientia. Ecce ex una parte concedit, nunc Deum aliqualiter se habere intrinsece, qualiter non se habere tunc, in quantum nunc habet prescientiam quam tunc haberet. Alii autem quia magis confidentes loquebantur et illas voces *aliquid* et *quid* latius sumebant, non verebantur id concedere. Item nonnulli appellabant illam habitudinem contingentem, significantes ipsam sub tali ratione potuisse esse et non esse, quomodo loquitur *Scotus* [46] in 1. dist. 39. q. 1. quam impugnant Caietanus et Thomistae communiter in praesenti, quia contingentia videtur sonare mutabilitatem. Sed Scotum excusat *Vázquez* [47] 1. p. disp. 79 [c. 3] n. 15; *Valentia* [48] vero ex alio capite reprobat illum modum loquendi in praes. puncto 4. quia scilicet contingentia denotat imperfectionem in re, vel causa quae contingens dicitur, quasi indigeat ope alicuius superioris concursus determinantis et adiuvantis ipsam, removentisque impedimenta; quare iudicat eam habitudinem vocari liberam, quo vocabulo solum significatur indifferentia sine imperfectione, non vero contingentia. Sed quoad hoc quaestio [Fd. 63] est de nomine, ut docet *Suárez* [49] disp. 30. meaphys. secte. 16! placet tamen illa cautela ut minus sit periculum errandi.

Ad rem tamen ipsam accedendo haec sententia valde diversa est a sententia Caietani, ut fatetur *s.ª secte. 7. n.º* 19 [50] et constat ex dictis cum non ponat in Deo additionem realem alicuius perfectionis, quod cum divina simplicitate stare non potest, ut vidimus. Item non ponit divinam voluntatem perfici ex eo quod ex-

---

46. *Commentaria Oxon. ad IV libros Sententiarum*, t. 1, Quaracchi 1912), p. 1222.
47. P. 431.
48. *Commentariorum Theologicorum Tomi quatuor*. Tomus Primus (Ingolstadii 1591), q. 19. punct. 4, col. 416s.
49. N. 43, p. 141.
50. P. 72.

exemplo negationis praesentis, quam quidem nemo negavit cognosci possse a Deo: nam sicut Cicero concedebat, Deum posse cognoscere res praesentes, ita concedebat, cognosci ab ipso negationes praesentes (?); ergo sicut terminaretur cognitio Divina per ipsam negationem, quae entitative nihil esset, aequivalenter tamen esset aliquid positivum, quia non minus determinaret in-

---

tendatur ad volendas creaturas, ita ut intensive vel extensive sit perfectior quam si eas non vellet, quo etiam capite Caietani sententia reiiciebatur. Utrumque autem reiiciendum est et dicendum hanc extensionem et habitudinem in primis non esse aliquid realiter vel ex natura rei superadditum essentiae divinae, sed ipsamet essentia realiter loquendo, quae non ita perficitur per eiusmodi extensionem, ut non esset omnino aeque perfecta, licet non vellet ullam creaturam producere, quodque ratione posset defendi et responderi ad argumenta contraria breviter indicabimus ex his quae antiqui Theologi de hac re tradiderunt, nostrum interim iudicium de re tota suspendentes.

SECTIO 5.ª

Proponuntur et solvuntur difficultates in contrarium.

Prima ergo et praecipua difficultas est, quia illa habitudo seu terminatio intrinseca ad creaturas est libera; ergo potuit non esse in Deo; ergo distinguitur ab essentia Dei quae est necessaria et non potuit non esse in Deo, necessarium enim et liberum non possunt eidem entitati competere. Pro huius difficultatis solutione libet praemittere verba *Anselmi* [51] de Incarnatione c. 6. ubi de simili in Trinitatis mysterio sic ait: si negat tria de uno dici posse, sicut nos in his tribus personis et uno Deo fatemur, quoniam hoc in aliis rebus non videt, nec in Deo intelligere valet, sufferat paulisper aliquid quod intellectus eius penetrare non possit esse in Deo, nec comparet naturam, quae super omnia est libera ab omni lge loci et temporis et compositionis partium, rebus quae loco aut tempore claudantur aut partibus componuntur; sed credat aliquid in illa esse, quod in istis esse nequit, et asquiescat auctoritati Christianae, nec disputet contra illam".

51. ML 158, col. 280: "At si negat tria dici posse de uno, et unum de tribus: ut tria non dicantur de invicem: sicut in his tribus personis et uno Deo facimus, quoniam hoc in aliis rebus non videt, nec in Dei intelligere valet; sufferat paulisper aliquid quod intellectus eius penetrare non possit esse in Deo, nec comparet naturam, quae super omnia est libera ab omni lge loci et temporis et compositionis partium, rebus quae loco aut tempore claudantur aut partibus componuntur; sed credat aliquid in illa esse, quod in istis esse nequit, et asquiescat auctoritati Christianae, nec disputet contra illam".

tellectum Divinum ad sui cognitionem, et non minus terminaret ipsam scientiam Divinam et moveret immediate ad loquendum de ipsa negatione ad amandum, gaudendum, etc., quam si esset aliquid positivum: ita res sub conditione futura, quae non habet plus entitatis, quam negatio praesens, poterit nunc movere ad loquendum, et ad alia, sicut si haberet esse absolutum, et praesens,

---

Deo esse, neque comparet naturam quae super omnia est libera ab omni lege et loci et temporis et [Fol. 63v] compositionis rebus aliis, et credat aliquid in ea esse quod in aliis esse nequeat. Haec Anselmus, quae merito ad nostrum propositum in simili omnino causa posset aliquis usurpari, atque adeo simili, ut ex consideratione libertatis divinae voluntatis non parum videatur iuvari posse mens nostra ad credendum miysterium Trinitatis, videmus quippe in ipsa divina libertte, quam solo naturali lumine ducti fateri cogimur, quomodo Deus sit liber et simplex, quid mirum, si in Trinitatis muysterio quod naturale lumen omnino superat et sola fide creditur, non possit capi, quomodo Trinitas realis personarum cum simplicitate cohaereat deitatis. Hoc ergo posito nunc videamus quo modo possint hic servire solutiones quibus Theologi utuntur ad defendendam unitatem essentiae cum personis realiter distinctis identificatae.

Ad argumentum ergo conceditur primum antecedens et distinguitur consequens, potuit illa habitudo non esse in Deo secundum illud precisse quod addit ratione distinctum supra essentiam Dei, concedo. Potuit non esse simpliciter, si sumatur secundum totam suam entitatem realiter, nego: quia non esse simpliciter, cum sit propositio negativa, aequivalet universali et significat nullo modo esse: hoc autem est falsum, quia cum haec habitudo complete sumpta nullo modo esse, est dicere quod potuit non esse realiter seu nullum esse habere, quod falsum est, quia licet Deus noluisset creare mundum, habitudo tamen nunc ad mundum haberet aliquod esse, quod nunc habet; quia licet non haberet illud esse ratione distinctum habitudinis liberae ad mundum, haberet tamen esse essentiae divinae, quod nunc etiam Deus habet. Eadem ergo entitas realiter nunc est necessaria et libera ratione tantum nostra est libera quoad unam formalitatem, et est necessaria quoad aliam.

et denique, sicut res sub conditione futura potest nunc determinare intellectum Divinum ad sui cognitionem, non minus, quam si esset praesens, et in hoc sensu est aequivalenter praesens, ita poterit terminare scientiam Divinam; et per illam terminationem, quae solum habet entitatem futuram sub conditione, poterit nunc movere ad loquendum, amandum, etc., non minus quam si esset praesens.

Similis est solutio ad similem obiectionem in materia de Trinitate ut probetur distinctio personalitatis ab essentia; essentia communicatur; ergo distinguitur a paternitate quae non communicatur, nam communicatum et non communicatum non possunt competere eidem enti libero. Respondetur [Fol. 64] communiter totam illam entitatem communicari non totaliter, sed inadaequate ratione essentiae et totam illam entitatem esse incommunicatam non totaliter, sed ratione paternitatis; quare eamdem entitatem esse communicatam et incommunicatam; realiter tamen loquendo non posset dici haec entitas nullo modo communicatur, quia negatio applicata subiecto singulari ius habet negandi distributive rem de subiecto secundum quamlibet rationem; quare in sensu reali falsum esset dicere illam entitatem completam paternitatis nullo modo communicari; cum vero dicimus, paternitas non communicatur, loquimur in sensu formali de paternitate prout ratione distinguitur ab essentia. Haec est solutio communis ut constat ex *Arrúbal* [52] infra q. 28. disp. 102. c. 2. quam sub iisdem terminis videmur posse in praesenti usurpari.

Instabis 2. Liberum simpliciter est quod potest simpliciter non esse; sed illa habitudo ad creaturas est simpliciter; ergo potest simpliciter non esse, necessarium autem est quod non potest simpliciter non esse; ergo eadem entitas non potest esse in se libera et necessaria. Simile argumentum fit in materia de Trinitate, productum simpliciter est, quod accipit esse ab aliquo principio, et improductum simpliciter quod non accipit esse a principio. Sed essentia divina est improducta simpliciter; ergo non accipit esse ab aliquo principio; sed filiatio est producta simpliciter; er-

52. *Commentariorum ac Disputationum in primam partem D. Thomae Tomus Secundus* (Matriti 1622), q. 28, d. 102, c. 2, n. 18, p. 67.

Veniamus nunc ad tertiam impugnationem illius sententiae desumptam ex difficultate inveniendi semper [P. 309] aliquam

---

go accipit esse ab aliquo principio; ergo eadem entitas non potest esse essentia et filiatio, quia non potest esse producta et non producta.

Respondetur utrovique distinguendo: liberum simpliciter est quod potest simpliciter non esse totaliter, nego; quod potest non esse inadaequate quoad aliquam habitudinem, concedo; sicut etiam improductum non est solum quod nullo modo accipit esse, sed quod saltem inadaequate non accipit esse; ergo eadem entitas est necessaria et libera; sed neutrum totaliter. Sicut eadem entitas est producta et improducta licet non totaliter; in idem recidit solutio, qua utuntur alii in materia de Trinitate ad similia concedendo posse in Deo ratione suae infinitatis verificari praedicata contradictoria de eadem re secundum diversas formalitates, ideoque [Fol. 64v] posse dici, Pater generat, essentia non generat, licet Pater sit idem realiter cum essentia, quae solutio licet in re idem forte intendat quod praecedens, eam tamen reiicit *Arrúbal* [53] ubi s.ª; sed revera non videtur differre quoad substantiam a prima et quantum valuerit ad illam materiam tantumdem valebit ad nostram.

Instabis 3. In Trinitate numquam tribui alicui formalitati divinae aliquod praedicatum reale repugnans illi; at vero in nostro casu tribui uni formalitati divinae aliquod praedicatum repugnans Deo, scilicet posse non esse, quod est proprium creaturae, quae de se est indifferens ut sit vel non sit. Respondetur ex dictis de nulla formalitate divina posse dici quod complete sumpta realiter non sit, vel quod possit realiter non esse, sed quod possit non esse adaequate et totaliter, seu quod possit prout ratione distincta non esse; haec autem non est imperfectio propria creaturae, quod enim est proprium Dei et omnium quae reperiuntur in Deo, si complete sumantur est necessitas ad essendum, non autem necessitas ad essendum adaequate; haec namque esset imperfectio, quia excluderet libertatem, illa autem necessitas est perfectio quae non excludit libertatem, qualis est necessitas ad

---

53. N. 15, p. 67.

varietatem ex parte obiecti, quoties intelligimus diversam voluntatem liberam in Deo, cui difficultati non videtur posse occurri,

---

essendum, sed non ad essendum adaequate; illa ergo habitudo ad mundum, quia divina est, habet quidem si complete sumatur necessitatem ad essendum, quia fieri non potest, quod totum suum esse totaliter deesset, alioquin deesset deitas, quae est etiam esse illius habitudinis; quod autem illa prout ratione distinguitur non sit, hoc non est simpliciter non esse, sed non esse secundum quid. Ad quod etiam habemus aliquod exemplum in Trinitate, nam relatio prout condistincta ab essentia non est sapiens, et licet in creatis sit magna imperfectio non esse sapientem, non tamen tribuimus relationi divinae aliquam imperfectionem, quia tunc non negamus de illa simpliciter, quod sit sapiens, sed solum quod sit adaequate sapiens, seu prout ratione distincta ab essentia. Item non negamus de illa habitudine complete sumpta necessitatem essendi, sed necessitatem adaequatam seu de illa prout ratione distincta ab essentia necessaria cum qua identificatur, quod potius indicat perfectionem Dei cum quo identificatur necessitas [Fol. 65] et libertas, quibus ita necessario est ut tamen possit non esse adaequate quoad aliquas formalitates liberas, ad quas si esset necessitatus, esset multo minus perfectus.

Instabis 4. Illa formalitas saltem ut ratione distincta potuit non esse in Deo: ergo causatur realiter a voluntate divina; patet consequentia quia ideo volitio creata causatur realiter a nostra voluntate, quia potest esse et non esse pro libera potestate nostra. Sed illa formalitas ut sic potest esse et non esse in Deo pro libera potestate ipsius Dei: ergo causatur realiter a voluntate divina. Respondetur iuxta dicta negando primam consequentiam; et ad probationem distinguo maiorem, ideo volitio creata causatur a nostra voluntate, quia pro libertate ipsius potest esse et non esse adaequate sumpta, concedo; quia potest esse et non esse secundum aliquam formalitatem nego. Similiter distinguo minorem, formalitas illa potest pro libertate Dei esse et non esse complete sumpta, nego minorem; potest esse et non esse incomplete sumpta, concedo minorem et negatur consequentia. Ratio autem est quia haec potestas et indifferentia Dei non est potentia physica neque ad aliquid extra se, sed ad se ipsum, habet enim vo-

nisi recurrendo cum Arrubale ad varietatem intrinsecam actionis, per quam Deus operatur ad extra, ita ut singulae actiones

---

luntas Dei propter suam infinitatem indifferentiam non quidem ut sit vel non sit, sed ut sit adaequate talis, vel talis, ex qua indifferentia non arguitur causalitas vel productio realis.

Instabis 5. Ista habitudo prout condistinguitur virtualiter ab essentia potuit deesse ab essentia; ergo distinguitur ex natura rei ab essentia; separabilitas enim est signum distinctionis realis, vel saltem ex natura rei. Probatur consequentia, quia nihil esse potest sine se ipso; ergo illud sine quo aliquid potest esse, non est idem cum eo quod potest manere, alioqui maneret res sine se ipsa, quae est aperta contradictio. Haec difficultas, quae est omnium maxima in hac materia, videtur habere instantiam in primis apud eos qui ponunt eamdem volitionem necessariam posse dare in Deo diversam denominationem et aliquem effectum formalem intrinsecum, quem potuit non dare; nam idem argumentum fieri potest de illo effectu formali; sine illo enim potuit esse Deus; ergo ille effectus formalis distinguitur saltem ex natura rei ab essentia Dei. Dicunt potuisse esse [Fol. 65v] Deum sine illo quoad denominationem, non quoad entitatem.

Sed contra, ergo quoad ipsam denominationem distinguitur ex natura rei ab essentia Dei. Probatur consequentia, quia datur separabilitas inter haec duo, scilicet inter essentiam Dei et hunc effectum formalem quoad denominationem intrinsecam; ergo essentia Dei et iste effectus formalis quoad denominationem intrinsecam distinguitur ex natura rei. Rursus idem argumentum omnino fit in materia Trinitatis, quia essentia divina prout condistinguitur a paternitate potest esse in Filio sine paternitate; ergo distinguitur ex natura rei a paternitate. Probatur consequentia, quia nihil potest esse in aliquo supposito sine se ipso. Sed essentia potest esse in supposito Filii sine paternitate; ergo essentia non est idem realiter cum paternitate; tam enim repugnat aliquid esse alicubi sine se ipso, quam esse aliquando sine se ipso. Sicut ergo non potest umquam essentia Dei esse sine omni eo quod potest cum ea identificari, sic etiam non poterit esse in aliquo supposito sine omni eo quod cum ea identificatur. Rursus tam repugnat aliquid produci sine se ipso, quam esse sine se ipso. Sed filiatio

per suam individualizationem, vel speciem habeant terminare taliter, vel taliter voluntatem Dei ad tale, vel tale obiectum. Ad inconvenientia vero allata contra illam doctrinam responderi pote-

---

producitur sine essentia; ergo essentia non est idem cum filiatione. Vides simile argumentum, ad quod omnes in illa materia debent respondere.

Respondetur autem distinguendo, nihil adaequate sumptum potest esse in aliquo supposito sine se ipso adaequate sumpto, concedo; nihil inadaequate sumptum potest esse in aliquo supposito sine se ipso inadaequate sumpto, nego. Essentia autem non est in Filio, adaequate sumpta, sed inadaequate secundum conceptum essentiae prout condistincta virtualiter a paternitate, sumpta autem hoc modo inadaequate potest communicari Filio sine aliquo quod inadaequate est idem cum ipsa essentia. Eodem modo responderi posset in nostra materia. Si Deus noluisset creare mundum, tunc essentia Dei esset sine hac habitudine ad mundum, distinguo, esset adaequate sumpta, nego; essset inadaequate prout condistincta virtualiter ab ista habitudine, quam nunc habet, concedo. Hoc autem non est contra identitatem realem, ut constat in exemplo essentiae et paternitatis. Illud ergo principium, quod separabilitas arguat distinctionem [Fol. 66] saltem ex natura rei dupliciter solet limitari: 1.° ut locum habeat in creatis non in Deo, nam in creatis optium argumentum est si una res communicatur sine alia distingui inter se saltem modaliter, et ita debebit accipi illud principium apud *Aristotelem* 7. Topicorum c. 1. loco 5. et apud alios philosophos; in Deo tamen propter infinitam eius perfectionem et simplicitatem sicut potest esse una res, quae identificatur realiter cum tribus realiter distinctis, sic potuit eadem res reperiri in aliqua persona sine aliquo cum quo identificatur; ita respondet *Suárez* et limitat illud principium dis. 6. metaphys. sect. 2. n. 5.

Secundo potest illud principium accipi magis late ut locum habeat etiam in Deo; tunc autem sensus debet esse; ea quae possunt ita separari ut alterum etiam complete sumptum omnino non maneat distingui saltem modaliter, nihil enim potest manere sine se ipso. At vero nec in Trinitate, nec in nostro casu datur ea separabilitas; licet enim possit esse essentia in Filio absque eo

rit ad primum (inconveniens) admittendo actionem, qua productus fuit homo, habere aliquam supernaturalitatem per ordinem

---

quod in eo supposito sit vel communicetur paternitas prout ratione distinguitur ab essentia; non tamen absque eo quod ibi saltem inadaequate sit realiter entitas completa, quae est entitas paternitatis, quia ibi est entitas paternitatis secundum aliquod esse reale suum inadaequatum, scilicet secundum esse essentiae, licet non secundum totum suum esse reale adaequatum, ideoque non ita separantur, ut ubi datur essentia nullo modo detur entitas paternitatis complete sumptae. Similiter in nostro casu, licet essentia potuisset esse sine habitudine libera ad mundum prout virtualiter distincta, ab essentia, non tamen sine hac habitudine complete sumpta; quia tunc etiam, ut supra vidimus, existeret realiter haec entitas habitudinis non adaequate sed saltem inadaequate, scilicet secundum esse essentiae, quod inadaequate est esse huius habitudinis complete sumptae, ideoque numquam omnino posset realiter separari essentia et haec habitudo libera, si utraque complete accipiatur. Hoc ergo modo intellectum illud principium habet locum in Deo et creaturis propter contradictionem implicitam quam involvit.

Dices per hoc destrui conceptum identitatis realis, quid enim est identitas nisi unum non posse esse sine alio [Fol. 66v] vel econtra; si ergo illae duae formalitates non ita se habent, quo modo sunt idem aut quid est esse idem? Respondetur, formaliter loquendo esse idem non est inseparabilitas in duratione, quia personalitates divinae non possunt separari in duratione et tamen non sunt idem; immo in creatis ex his qui ponunt duplicem unionem inter materiam et formam, plerique dicunt non posse separari inter se licet distinguantur. Veniendum ergo est ad alium conceptum veriorem in quo consistat identitas realis prout abstrahit a Deo et creaturis; hic autem conceptus videtur esse, quod ea sint idem realiter, quibus non quidem virtualiter sed realiter et complete sumptis conveniant realiter eadem praedicata; esse enim idem realiter est hoc esse realiter illud, ita ut quidquid convenit uni conveniat realiter alteri secum identificato, Sic tamen ut uterque terminus debeat accipi in singulari cum determinatione ultima proportionata prout excludit communitatem vel communitatem realem.

ad finem supernaturalem, ad quem creatur homo. In hoc vero non apparet inconveniens magni momenti, praesertim supponendo cum veriori sententia de facto ipsam productionem hominis praedestinati esse effectum pradestinationis.

Alia enim est praedicatio aequalis de aequali ut cum dico Petrus est hic homo, cuius sensus est nullum prorsus praedicatum posse tribui realiter Petro, quod non conveniat realiter huic homini; alia est praedicatio qua aliquid commune praedicatur de inferiori vel econtra, ut cum dico homo est animal; tunc enim non significo nullum praedicatum posse tribui animali, quod non conveniat homini; hoc enim esset falsum, quia de animali possem dicere esse equum, quod non possum dicere de homine. Sensus ergo est, nullum praedicatum posse realiter tribui animali prout subest certae determinationi, quod non possit realiter tribui homini, seu animal posse determinari ad eum statum in quo omnia praedicata realia hominis ei conveniant, vel econtra. Utrumque genus praedicationis habet locum in Deo, nam praedicamus aequale de aequali, quando dicimus iustitia est misericordia; praedicamus vero superius vel quasi superius de inferiori, cum dicimus paternitas est essentia, quia licet essentia divina sit terminus singularis, habet tamen communitatem realem, quae aequivalet in praedicatione termino communi, et ratione cuius non est aptum medium ad syllogismum expositorium. In hac ergo praedicatione sensus est, essentiam prout [Fol. 67] subest alicui determinationi habere realiter omnia praedicata quae habet paternitas, et econtra: licet prout subest alteri determinationi habeat dicere ea praedicata realia, nam essentia est realiter Filius, paternitas autem non est realiter Filius, hoc tamen non obstat ad illam identitatem realem, quia identitas realis rationis communis vel quasi communis cum aliquo inferiori non excludit quod ratio communis habeat alia praedicata in aliis, sed solum exigit quod illa ratio communis possit subesse alicui determinationi in qua habeat omnia praedicata realia, quae conveniunt illi cum quo identificatur et econtra; et iste videtur formalissimus conceptus identitatis realis, qui sane reperitur inter essentiam divinam et habitudinem liberam; comparantur enim sicut aliquid commune cum aliquo determinato; nam essentia habet quamdam communitatem

Ad secundum inconveniens, quod sc. auxilium gratiae praevenientis efficacis esset talis entitatis, cum qua non posset coniungi dissensus, negari potest sequela: non enim est necesse in ea

---

realem qua potest sibi realiter identificare disiunctive habitudines liberas oppositas; quare quando dicimus haec habitudo libera est essentia Dei, significamus essentiam, quae cum alia habitudine opposita possit habere aliquod praedicatum quod nullo modo potest realiter huic habitudini competere, posse tamen determinari hac habitudine, et dum est sub ea determinatione non posse habere aliquod praedicatum reale, quod non competat realiter illi habitudini complete sumptae; et econtra nam sicut verum est dicere, haec essentia est ens necessarium, ita de illa habitudine complete sumpta est realiter verum quod sit ens necessarium inadaequate, et econtra de essentia complete sumpta est verum dicere quod sit ens liberum inadaequate realiter loquendo et ita de aliis praedicatis, et consequenter datur vera identitas realis inter essentiam et hanc habitudinem liberam.

Instabis 6. ea quae semel distinguuntur realiter numquam possunt identificari, sed nunc nolitio mundi et essentia Dei distinguuntur; non enim est in Deo illa nolitio; ergo illa nolitio numquam potuit esse idem cum Deo. Haec etiam obiectio videtur fieri in mysterio Trinitatis hoc modo: quae in aliquo supposito distinguuntur nullibi possunt esse idem; sed essentia et paternitas distinguuntur in Filio; ergo in supposito Filii non sunt idem; ergo nullibi possunt esse idem. In utroque syllogismo negatur minor [Fol. 67v] nunc enim in rigore loquendo non distinguitur positive a Deo nolitio mundi, nam si comparatio fiat inter nolitionem mundi formaliter sumptam et essentiam formaliter sumptam et incomplete, illa quidem nolitio ut sic cum nunc non sit non potest nunc positive distingui, distinctio enim actualis non datur nisi inter ea quae actu sunt.

Dices, licet nunc non distinguatur positive ab essentia, quia nunc non est illa nolitio formaliter sumpta, tamen nunc non est idem cum essentia; ergo numquam potuit esse idem. Respondetur illam nolitionem numquam potuisse esse idem cum essentia determinata per volitionem mundi, qualis nunc datur, sicut nec paternitas potest esse idem cum essentia prout in Filio, potuisset

Sententia admittere, ipsam actionem, qua fit, auxilium gratiae inmediate praecedens consensum habere intrinsece illum respectum ad efficaciam: satis enim est, si Deus per aliam actionem

---

tamen esse idem cum essentia determinata per ipsam nolitionem, quare sicut non bene arguitur, paternitas non est idem cum essentia in Filio; ergo nullibi potest esse idem cum essentia; ita nec in praesenti potest argui.

Dices, ego comparo nolitionem mundi cum essentia Dei non prout affecta per volitionem oppositam, sed cum essentia secundum se, et de hac verum est, quod nunc non est idem cum illa nolitione; ergo haec essentia secundum se numquam potuit esse idem cum illa nolitione etiam specificative. Respondetur eamdem comparationem fieri posse inter paternitatem et essentiam secundum se, de quibus etiam verum est quod in persona Filii non identificantur, licet identificantur in persona Patris; quare utrovique negatur consequentia, quia non valet cum loquimur de termino communi et de alio determinato, sicut non valet animal in equo non est idem cum rationali; ergo numquam est idem cum rationali. Ita non valet essentia in filio non est pater, ergo in nulla persona est pater. Ita nec valet essentia nunc non est nolitio mundi; ergo numquam potuit esse nolitio mundi. Ratio est eadem in omnibus, quia terminus qui formaliter vel aequivalenter est communis aequivalet multis, unde potest ut aequivalet uni, non identificari cum aliquo singulari cum quo identificatur ut aequivalet alteri; essentia ergo divina habet hanc communitatem realem non solum respectu personalitatis, sed etiam respectu volitionis de obiectis oppositis. Quare potest dum est cum volitione non esse idem cum nolitione cum qua posset esse idem si [Fol. 68] esset sine volitione; quod ut appareat minus difficile, finge personalitates divinas non esse singulas ubique, sed sicut habent oppositionem in ordine ad subsistendum, ita habere etiam oppositionem in ordine ad praesentiam localem; atque adeo Patrem esse in coelo, Filium in aere, Spiritum S. in aqua, essentiam vero ubique. Tunc sane non bene argueretur, essentia non est paternitas in aere, ergo nullibi est idem cum paternitate. Transfer hoc ipsum ad durationem, non enim videtur esse magis difficile in praesentia durationis, quam in praesentia locali; sed sicut tunc

mediatam, v. g. per illam, qua eo instante conservat substantiam hominis (nam in mea sententia actio conservativa est succesiva, et divisibilis) conservet ex intentione efficaci consensus; quae actio terminare potest voluntatem Dei per modum imperii, ad

---

non bene argueretur, essentia hic non est Pater. Ergo nullibi esse potest Pater; sic etiam videtur non bene argui, essentia nunc non est nolitio mundi; ergo numquam potuit esse nolitio mundi; utrovique enim constat communitas realis essentiae, qua potest propter suam infinitatem identificare sibi formalitates oppositas inter se. Quare aliqui theologi, qui magis exacte explicuerunt in materia de Trinitate efficaciam illius distinctionis virtualis, quae datur inter essentiam et personalitates divinas, concedunt, quod si alia similis distinctio daretur in creatis inter duas formalitates realiter identificatas sufficeret ut posset una existere non exsistente alia, dummodo quando utraque existeret identificarentur. Unde mirum est quemdam recentiorem loquentem de actibus liberis indubitanter docere esse omnino imperceptibile fieri additionem formalitatis liberae quae non sit realiter, sed virtualiter distincta, cum tamen ipsemet in materia de Trinitate expresse fateatur, quod si natura humana haberet similem distinctionem virtualem a sua subsistentia, qualem habet divina a sua, non repugnaret existere naturam humanam non existente sua subsistentia, neque ex hoc argueretur distinctio realis vel ex natura rei.

Instabis 7. si Deus noluisset creare mundum haberet aliquam habitudinem intrinsecam identificatam, quam nunc non habet; ergo haberet aliquid esse quod nunc non habet; ergo non esset idem Deus qui modo est, sed alius. Respondetur distinguendo, non esset idem quoad necessaria, nego, haec enim essent omnino eadem; non esset idem quoad habitudinem liberam, concedo; quare in rigore neganda est illa propositio, *non esse idem Deus*, 1.° quia est negativa, et significat nullo modo fore eumdem, quod est falsum. 2.° quia [Fol. 68v] nomen Deus est nomen solius essentiae, essentia autem esset omnino eadem licet habitudo libera non fuisset eadem, sicut in Patre est idem Deus qui est Filius, licet essentia in Patre sit pater, in Filio autem essentia non est pater sed Filius.

Dices. ergo sicut ratione personalitatis adiunctae verum est

quod sequatur aliaactio, seu productio auxilii proximi gratiae praevenientis: quae actio intrinsece non habeat respectum ad illam intentionem [P. 310] eficacem Dei, sed solum extrinsece, sicut actus

---

dicere de illa entitate Patris Pater realiter non est Filius, licet sit eadem essentia utraque, ita etiam ratione illius habitudinis libere quam tunc haberet, et nunc non habet Deus; verum erit dicere de illo toto quod tunc esset comparate ad hoc totum quod nunc est, ille Deus non esset iste, qui nunc est. Respondetur negando sequelam, quia ad hoc ut unum possit negari de alio non sufficit quod addat aliquid supra illud, nam dulce addit aliquid supra album, et tamen loquendo de lacte falsum est album non esse dulce; requiritur ergo duplex alia conditio, scilicet quod illud quod additur, significetur vel explicetur formaliter per illud nomen et rursus quod importetur in recto. Ideo verum est dicere, Pater non est Filius, quia scilicet illud per quod distinguuntur, personalitas significata formaliter per nomen Patris [sic] et importatur in recto ut explicui *disp. 23. de Incarnatione* [54]. et in praesenti deficit utraque conditio, quia per nomen Deus non explicatur formaliter volitio libera mundi, neque importatur in recto, sed ut adiacens supposito diverso, ideo non possumus dicere, ille Deus non esset iste Deus, licet in abstracto possit dici, illa nolitio non esset ista volitio, neque illud esse totum esset idem quoad libera quod nunc est, sed solum quoad necessaria, accipiendo latius esse prout extenditur ad significandam etiam habitudinem.

Instabis 8. illa habitudo prout virtualiter distincta ab essentia est ens a se, ergo est ens necessarium; ergo numquam potuit non esse. Probatur consequentia, quia ideo Deus est ens summe necessarium in exsistendo, quia est ens a se, et omne id quod existit a se non potest habere rationem non existendi. Respondetur distinguendo consequens, est ens necessarium per identitatem, concedo, formaliter secundum illam formalitatem, nego. Ad probationem dici potest omne ens a se realiter loquendo esse ens necessarium, non tamen omnem formalitatem, quae est ens a se, debere esse formaliter [Fol. 69] necessarium; bene igitur pro-

---

54 L. c. s. 2, n. 45, p. 347; s. 3, n. 75, p. 325; s. 6, n. 132, p. 362.

imperatus non respicit intrinsece, sed solum extrinsece finem actus imperantis. Hoc autem pacto salvatur sufficienter libertas nostra, ad quam sufficit posse coniungere dissensum cum iis, quae intelli-

---

batur Deum esse ens necessarium quia est ens a se, licet non bene probetur de hac formalitate esse formaliter necessariam quia est ens a se. Ratio discriminis est, quia si essentia Dei potuisset non esse, deberet hoc reduci in libertatem vel ipsius Dei, vel alterius; non alterius, quia essentia Dei est ens a se et non pendet ab alio; non item in libertate ipsius Dei, quia iam deberet Deus supponi virtualiter cognoscens illud obiectum ut possit illud velle vel nolle; ergo iam supponitur Deus exsistens, non ergo potest Deus esse indifferens ut sit vel non sit. Hoc autem argumentum non procedit de illa formalitate libera, quia licet sit ens a se et non pendeat ab alio, tamen Deus pro sua libertate praeintelligitur potens identificare sibi illam formalitatem et habitudinem liberam ad creaturas vel habitudinem oppositam. Ex quo etiam oritur quod indifferentia quam haberet Deus ad essendum vel non essendum foret magna imperfectio, quia eo ipso esset contingens, et incerta eius beatitudo et perfectio; at vero indifferentia ad hanc habitudinem vel oppositam, non est imperfectio, sed magna perfectio, quia compatitur secum necessitatem ad essendum, nec ideo exponitur periculo carendi aliqua perfectione, ut postea videbimus; quare ex eo quod haec habitudo sit ens a se, non arguitur illam formaliter loquendo debere esse necessariam sicut arguitur in essentia divina.

Instabit 9. omne illud quod potuit non esse Deus, debet esse creatura; ergo illa formalitas seu habitudo libera quae potuit non esse Deus, debet esse creatura. Antecedens probatur, quia ex eo Ariani arguebant Verbum non esse Deum, sed creaturam, quia potuisset Deus non generare Filium; econtra vero SS PP. ut defenderent Filii divinitatem negabant Filium potuisse non generari ut patet ex *Concilio Toletano* XI [55] in confessione fidei, et *Augustino* [56] 15. de Trinitate cap. 20 et *S. Thoma* q. 42 art. 2. ergo supponebant non esse Deum quidquid potuit non esse Deus. Respondetur in primis haereticos non solum supposuisse Filium

55. Cf. Mansi, *Sacrorum Conciliorum*... t. II. (Florentiae 1765), col. 133s.
56. ML 42, col. 1087.

guntur in actu primo proximo, licet non possit coniungi cum aliquo principio remoto, ut constat in ipsa intentione inefficaci Dei, etiam si sit adaequate intrinseca Deo: cum ea enim non potest coniungi dissensus, et tamen non laedit libertatem, ut videbimus infra disputatione sequenti.

Ad secundam impugnationem eiusdem doctrinae desumptam ex eo, quod Deus posset absque ulla varietate ex parte obiecti velle non creare Mundum ex tali fine, vel propter alium finem diversum, quae diversitas cum non sit extrinseca, debet esse intrinse-

---

contigenter esse, sed esse factum et creatum libere a Deo, ex quo bene inferebant non esse Deum, quare contra ipsos anathema dictum est his verbis: si quis voluntate Dei tamquam unum aliquid de creaturis Filium factum dicat, anathema sit, ut ex [Fol. 69v] Hilario refert *S. Thomas* ubi s.ª. Deinde etiamsi solum dicerent Filium habere esse liberum a Deo, sequeretur bene non esse Deum; omne enim quod habet esse libere vel est volitio, vel est obiectum alicuius volitionis liberae; Filius autem ut Filius non est volitio sed Verbum; ergo debet esse liber per modum obiecti voliti; ex hoc autem sequitur non esse Deum, quia obiectum quod potest libere amari et non amari habet bonitatem finitam; si ergo Filius potuit non amari, non habet bonitatem infinitam, sed finitam. Haec autem ratio non procedit in volitione libera, quia licet ipsa non habeat in se rationem mali, potest esse libera propter habitudinem quam habet ab obiecto in quo apparere potest aliquid mali, atque adeo in volitione non bene arguitur ipsam non esse Deum ex eo quod ipsa formalitas potuerit non esse.

Dices. ergo de Spiritu S. non bene probaretur esse Deum, licet quis diceret potuisse non esse Spiritum S. Probatur sequela, quia processio Spiritus S. est per voluntatem; ergo sicut volitio libera est Deus licet potuerit non esse, ita potuisset aliquis dicere Spiritum S. esse Deum licet potuerit non procedere. Respondetur negando sequelam; ad probationem dici potest non omnia quae sunt illicitive a voluntate divina posse esse libera, sed ea solum quae sunt in ordine ad obiectum creatum; quare si Spiritus S. procederet libere sequeretur non esse Deum, quia non esset liber ex parte obiecti, cum non oriretur ex amore divinae essentiae, imo sit ipse amor notionalis, quo se diligunt Pater et Filius,

ca Deo: P. Herice in praesenti disp. 17 [c. 2] n. 22 [57] et [c. 4] n. 83 [58] dicit, sicut in productione rei positivae datur varietas ratione diversae actionis, sic in negatione dari varietatem ratione diversae privationis, quia contraponetur privatio diversae causalitati positivae, qua illa res produci posset. Sed contra hoc est, quod quando aliquid non producitur non solum ponitur privatio unius actionis, sed omnium, quibus res illa produci potuisset; ergo ex illa privatione actionis non magis arguitur, negationem fuisse ex hoc fine, quam ex illo.

Melius ergo responderi poterit dupliciter, etiam tunc apparere aliquam varietatem ex parte obiecti, non quidem absolutam, sed talem conditionatam; scilicet, si per possibile, [P. 311] vel

---

non oriretur eius indifferentia ex eo quod in obiecto non esset bonitas infinita; ergo deberet oriri ex imperfectione ipsius amoris. Hac ratione probat *S. Thomas* q. 41. art.° 2. ad 3. quomodo Spiritus S. sit necessarius licet procedat per voluntatem, quia scilicet Spiritus S. procedit ut amor in quantum Deus amat se ipsum, Deus autem naturaliter amat se ipsum, sed circa alia a se voluntas Dei indifferenter se habet. Bene ergo probaretur Spiritum S. non esse Deum, si non esset necessarius, licet hoc non probetur de omni actione Dei voluntatis.

Instabis 10. ex hac doctrina sequi Deum non esse actum purum quoad omnia quae includit, nam respectu nolitionis [Fol. 70] mundi, quam possit intrinsece habere, et nunc non habet, videtur esse in potentia. Item in ea habitudine libera non est idem esse ac posse esse. Denique ex hoc etiam fit, Deum nunc habere veram privationem earum habitudinum quas posset habere et non habet. Respondetur negando sequelam; pro quo adverte actum et potentiam esse correlativa, ideoque actum purum excludere omnem potentiam, potentia autem semper est ad aliquid distinctum, nulla enim est vera potentia ad se ipsum, ut ex Aristotele et aliis probat late *Gillius* [59] 1. p. lib. 2. tract. 1. c. 10., ubi etiam n.° 8. bene defi-

---

57. P. 309s.
58. P. 328.
59. Christ. Gillius, *Commentariorum Theologicorum de Sacra Doctrina, et Essentia atque unitate Dei, Libri Duo* (Coloniae Agrippinae 1610), 1. 2. tract. 1. c. 10. n. 8, p. 468.

per impossibile Deus non cognosceret tale motivum, vellet creare Mundum, quem nunc non vult creare; quae conditionalis facit, quod nunc Deus dicatur nolens Mundum ex tali motivo, et non ex alio; de quo non cognoscit illam conditionem. Secundo et facilius responderi potest, quando Deus vellet negationem aliquam, debere illam velle ex omnibus motivis, quae possunt ipsum movere ad eam volendam, ut tandem re melius considerata fatetur idem Herice postea tract. 4 disp. 41.ª [c. 2] n.º 10 in fine, [60] vere debere Deum producere aliquid aliud, per cuius productionem terminetur ipsius voluntas in ratione volentis propter tale motivum negationem, et non propter alia.

Restat ultimo explicandus circulus in hac Sententia, qui male torsit P. Vázquez et [61] alios, quia videtur sequi Mundum esse, quia Deus vult illum, et Deum velle illum, quia Mundus est. Pri-

---

nit actum purum sic: actus purus est forma non informans, neque formabilis: ubi ergo non datur vera forma, non potest dari verus actus nec vera potentia, quare cum ea habitudo libera non sit forma informans essentiam, non potest esse eius actus, neque esentia potest esse vera potentia respectu illius sed solum secundum quid. Sicut et illa habitudo potest dici quod actuat essentiam secundum quid. Unde constat non esse Deum nunc in potentia ad nolitionem mundi, quia cum non habeat potentiam simpliciter ad eam volitionem tamquam ad actum, non habet illam simpliciter in potentia sed secundum quid. Rursus cum dicitur in illa habitudine non esse idem esse, ac posse esse, distinguendum est; nam vel exsistit illa habitudo in Deo, vel non: si actu exsistit, falsum omnino est non esse idem esse ac posse, quia illa habitudo est actu idem realiter cum essentia Dei, quae est potentia secundum quid ad illam. Si autem illa habitudo non exsistit actu in Deo, tunc concedimus, sicut actu non est idem cum Deo, ita non esse actu idem cum posse, seu cum potentia secundum quid, quam habet Deus ad illam; potuisset tamen esse idem cum illa potentia propter indifferentiam Dei potentis sibi identificare eam habitudinem.

Denique propter eamdem rationem negandum est Deum ha-

---

60. P. 778.
61. *In Primam Partem* t. 1, d. 80, c. 2, n. 9, p. 434.

ma pars constat, quia voluntas Dei est causa Mundi; secunda vero, quia exsistentia Mundi complet voluntatem Dei in ratione volentis Mundum. *P. Vázquez* [62] fatetur esse nodum insolubilem P. Arrúbal [63] dicit primam esse veram: nam volitio Dei terminatur, non per Mundum ipsum, sed per actionem, quae est prior Mundo. Quare, sicut verum est, Mundum esse, quia producitur a Deo, sic etiam verum est, Mundum esse, quia Deus vult quod sit. Secunda vero propositio falsa est propter eandem rationem, sicut si diceres, ideo Mundum produci, quia est.

---

bere nunc privationes reales earum habitudinum: nam vel comparatur nolitio mundi ad essentiam Dei secundum se, vel ad essentiam Dei ut determinatam per volitionem mundi? Si comparetur hoc secundo modo non habet privationem nolitionis, quia ut sic non est capax illius nolitionis; si vero comparetur ad essentiam secundum se, nec etiam ut sic essentia habet privationem illius nolitionis; quia non comparatur ad eam ut ad formam; privatio autem est carentia formae in subiecto apto [Fol. 70 v]; cum ergo essentia non possit esse subiectum illius nolitionis, nec actuari simpliciter per illam ut formam, non potest habere privationem simpliciter illius, sed solum secundum quid; sicut etiam in mysterio Trinitatis essentia prout in Filio non dicitur habere privationem paternitatis, quia vel sumitur essentia prout in filiatione, et ut sic non potest habere paternitatem et consequenter non habet privationem illius; vel sumitur essentia secundum se, et ut sic non comparatur ad paternitatem ut aliquid distinctum, per quod possit simpliciter actuari, et consequenter non dicetur proprie essentia in Filio habere privationem paternitatis, sed solum non habere paternitatem; ita ergo in praesenti dici potest.

Instabis 11. sequitur saltem essentiam nunc non esse infinite perfectam, quia nunc deest illi aliqua realis perfectio, quam potuisset habere, si voluisset alia obiecta; ergo nunc non habet omnes perfectiones possibiles et excogitabiles. Propter hoc argumentum auctores varii sunt in hoc puncto explicando. Negant quidam illas habitudines esse perfectiones Dei, quod late *Fonseca*

62. L. c. n. 12. p. 435.
63. D. 54. c. 5. n. 155. p. 345s.

P. Herice disp. 16 [c. 11] n. 84 et sequentibus [64], impugnat hanc solutionem, quia saltem loquendo de ipsamet [P. 312] actione, non vitabitur circulus: de ipsa enim verum erit, ideo esse a parte rei illam actionem, quia Deus vult, et rursus ideo Deum velle, quia ipsa actio exsistit. Respondet primo *P. Arrúbal* [65], loquendo de prima actione illam primam propositionem esse veram vel in sensu *formali*, sicut dicimus, Petrum esse hominem quia est animal rationale, vel in sensu causali ratione volitionis intrinsecae Dei: quia enim Deus habet volitionem intrinsecam infinitam, ideo terminatur ad actionem Mundi, nam illa volitio infinita Dei est causa libera illius terminationis, et productionis. Sicut etiam homo dicitur velle loqui, quia habet liberum arbitrium: nam arbitrium est vera causa effciens illius volitionis.

Sed contra hoc obicit *Herice* de ipsa actione verum esse in sensu causali, ideo dari talem actionem, quia Deus vult illam: hoc enim videtur colligi ex Scriptura, cuius loca attulerat n.° 1 [11] *qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae.* 67: [66] Psal. 113 [11] *omnia quaecumque voluit, fecit.* Ad Ephes. Sapae. 11 [26] *Quomodo [autem] posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? Ioannis* 3 [16] *Sic [enim] Deus dilexit Mundum ut Filium suum unigenitum daret.* Ipse vero *Herice* [c. 12] n.° 99.° [67] respondit, illam causalem esse veram, quia antecedenter ad ipsam actionem datur in Deo volitio Mundi, non quidem efficax,

---

ubi s.ª [68] qui appellat eas extensiones et habitudines liberas, quae potuerunt esse in Deo non tamen perfectiones, quia sequeretur Deum non esse infinite perfectum, si non vellet ea quae vult. Alii dicunt esse quidem perfectiones, in seipsis, tamen non perficere Deum. Ita *Salas* ubi s.ª n. 106 [69].

Ego existimo quoad hoc esse omnino eamdem quaestionem cum illa quae tractari solet de relationibus divinis, de quibus etiam controvertitur an sint perfectiones prout virtualiter distinguuntur ab esentia, et multi, cum quibus etiam consequenter sentit

64. P. 295s.
65. N. 21 y 26, p. 347s.
66. C. 10, p. 289.
67. C. 12, p. 300s.
68. L. 7, c. 8, q. 5, s. 5, p. 329s.
69. P. 674.

sed sufficiens, quae determinatur postea ad volendum Mundum efficaciter per ipsam actionem futuram, et ratione illius volitionis sufficientis verum est, ideo produci Mundum, quia Deus illum producere voluit, et non e contra. [P. 313] Sed haec responsio incidit in eadem inconvenientia: nam si Scripturae loca aliquid probant, loquuntur clare de volitione Dei libere terminata ad Mundum, ut sensus sit, ideo Mundum exsistere, quia Deus libere vult illum: dat enim rationem peculiarem, cur potius fuerit, quam non fuerit. Ratio autem non potest esse illa volitio sufficiens: nam respectu negationis Mundi habuit etiam Deus volitionem sufficientem. Quando ergo quaeritur, cur potius fuerit Mundus, quam eius negatio, non bene respondetur, quia Deus voluit Mundum volitione sufficienti: nam negationem etiam Mundi voluit hoc modo, cum non possit Deus iuxta illum Auctorem non habere volitionem sufficientem respectu omnium obiectorum, ad quae potest postea terminari efficaciter. In illis ergo loquutionibus redditur pro causa volitio efficax, seu libera, de qua superest quidem circulus solvendus ab ipso, sicut ab aliis.

Melius igitur respondetur cum *P. Arrubale* [70] illam causalem veram esse, loquendo de aliis rebus propter primam actionem;

Fonseca ubi supra, propter simile argumentum negant, quia sequeretur singulas personas divinas non esse infinite perfectas cum non habeant perfectiones aliarum personarum. Alii tamen probabilius concedunt personalitatem addere perfectionem relativam, quae licet sit perfectio simpliciter, non tamen simpliciter simplex, quia non est melior ipsa quam non ipsa, non enim est melius esse Patrem quam non esse Patrem, ideo Filius est infinite perfectus, quia habet omnem perfectionem simpliciter simplicem, coeteras autem habet aequivalenter, in quantum habet aliquam oppositam, quae sit [Fol. 71] aeque bona: tam enim est bonum Filio non esse Patrem, quam Patri esse Patrem. Ita etiam de libera hac habitudine dici posset non esse perfectionem realiter superadditam, ut volebat Caietanus, sed esse perfectionem virtualiter additam, non tamen simpliciter simplicem, quia non est melior volitio mundi, quam nolitio; sed utrumque est aeque per

70. L. c.

quando vero loquuntur de ipsa actione, esse veram in genere causae formalis; sicut etiam quando petitur, cur Petrus magis amet Ioannem, quam Franciscum, respondere solemus, quia vult; ubi non reddimus pro ratione aliquam causam antecedentem, ut constat. Sic etiam verum est, Deum producere hanc actionem, quia vult illam producere; vult autem per suum actum intrinsecum, et per ipsam actionem, tanquam per terminationem voluntatis. Scriptura vero solum significat, omnia, quae sunt volita a Deo, fieri iuxta [P. 314] voluntatem Dei, i: e. nihil fieri, quod Deus non voluerit. Non tamen oportet, quod omnia velit per terminationem voluntatis condistinctam ab obiecto volito; sicut etiam de hoc verum est, quod nullum actum voluntatis producit, nisi volendo, saltem implicite, illum producere, quamvis non per alium actum diversum. Deus autem non solum implicite, sed etiam explicite, et evidenter terminatur ad illam actionem volendam per ipsammet actionem, atque adeo omnia, quae facit, volendo facit.

Dices: ergo etiam e contra poterit dici, Deum velle hanc actionem, quia exsistit haec actio, sicut e contra: nam in genere causae formalis utrumque est verum.

---

fectio, et tanta perfectio intelligeretur advenire Deo ex nolitione mundi, quanta intelligitur advenire ex volitione; sunt autem perfectiones oppositae inter se; sicut perfectiones relativae Patris et Filii, ideoque Deus nunc est infinite perfectus, quia habet semper omnem perfectionem simpliciter simplicem et coeteras habet aequivalenter, quia habet semper aliquam oppositam, quae aequivalet omnino alteri quam excludit.

Dices, magis perfecta esset essentia Dei si haberet utramque illam perfectionem, quam cum sola una illarum; ergo nunc cum una sola non est infinite perfecta. Negatur antecedens, sicut si diceres, perfectior esset Pater, si haberet paternitatem et filiationem simul, quam cum sola paternitate, quod est omnino falsum, quia in primis illa esset perfectio quaedam chymerica. Deinde non esset maior, quia tam bona est paternitas, quam omnes tres relationes simul, ita praesenti [in] dicendum est. Melius ergo videntur loqui et magis consequenter, qui eas habitudines vocant perfectiones, sed liberas et quae perficiant virtualiter essentiam, non enim videtur posse negari, quin sit perfectio in Deo actus mi-

Respondetur, in rigore metaphysico sic etiam posset dici, non tamen solemus usurpare illum modum loquendi in Deo, sicut nec in nobis: dicimus enim, ideo Petrum peccare, et violare legem Dei, quia vult, non tamen dicimus, ideo vult, quia peccat et violat legem Dei, licet re vera et in rigore metaphysico haec etiam propositio esset vera. Ratio autem huius diversi modi loquendi potuit esse, quia per illas loquutiones intendimus explicare causam, et dare pro ratione ultima ipsam libertatem, seu libitum Petri. Illud autem libitum, et libertas, melius explicatur per illud velle, quam per productionem actionis: nam velle dicit appetitum, et inclinationem voluntatis ad unam partem, ideo dicimus, peccat, quia vult. non e contra, vult, quia peccat: nam semper restaret inquirendum, et deveniendum esset ad explicandam libertatem, et appetitum, [P. 315] qui magis explicatur per illud verbum, vult, quam per cetera omnia. Sic ergo Deus producit hanc actionem, quia vult; vult autem ipsam per ipsammet actionem, tanquam per terminationem suae voluntatis, ut diximus:

---

sericordiae, iustitiae et aliarum virtutum, quos libere habet, si autem eas non haberet, vellet quidem obiecta opposita ex aliis etiam motivis honestis, quae volitiones essent etiam perfectissimae. Quomodo autem omnes actus divinae voluntatis sint aeque perfecti, licet motiva vel obiecta non semper sint aequalis honestatis obiectivae diximus tomo de Incarnate. disp. 2. sect 4 [71] neque ab aliquo negatur; quare nec opus est illud in praesenti probare, sed supponere.

Instabis 12. quia penderet Deus in sua perfectione a creaturis vel ab ordine ad illas. Respondetur distinguendo, penderet proprie, nego, improprie, id est, haberet suam perfectionem in ordine ad creaturam, iterum subdistinguo, haberet suam perfectionem in ordine ad creaturam, ita ut si noluisset ullam creaturam, non haberet istam [Fol. 71v] perfectionem etiam liberam, ita ut non haberet eamdem numero perfectionem liberam, quam nunc habet, sed aliam formaliter loquendo, concedo. In hoc autem nullum est inconveniens, quia de ordine ad creaturas possibiles id communiter conceditur, ut supra vidimus.

---

71. N. 63, s. (ed. Lugduni 1633) p. 19.

nam sicut pes noster, si esset liber immediate ad ambulandum, et non ambulandum, determinaret suam indifferentiam immediate per ambulationem, tanquam per primum exercitium suae libertatis; ita Deus, qui est liber ad determinandum suam voluntatem per hanc actionem, vel illam, determinat immediate suam indifferentiam per hanc actionem, tanquam per primum exercitium suae libertatis. Et haec dicta sunt pro explicatione illius sententiae, in qua hac ratione procedendum erit, ut magis verisimiliter possit responderi. Nunc autem videamus breviter, quomodo iuxta eam, loquendum sit in aliis quaestionibus Theologicis, quae ex hac solent non parum dependere.

In primis ergo infertur, quomodo procedendum sit iuxta haec principia in quaestione illa, an Deus possit de potentia con-

---

Proposui difficultates, quae contra hunc modum explicandi fieri possunt, exposui item quo modo eamdem fere instantiam habent contra mysterium Trinitatis, et quo modo solutiones communes in illa materia possunt usurpari ad hunc nodum disolvendum; quod si fieri possit, negari nequit, si coetera omnia desint, utilissimum esset saltem ex hoc capite ut ex duabus difficultatibus una fieret, quod tantum aberit, quod ex hac cognatione sese invicem augeant, ut potius valde sese invicem emollirent; haberemus enim contra Iudaeos et contra Gentiles et hereticos Trinitatem negantes argumentum, quo possemus in ipsorum doctrina omnia argumenta instare, quae proponunt contra Trinitatis mysterium; cum enim dicant fieri non posse ut simplicitas Dei Trinitatem non admittat personarum, cum quibus natura identificatur, possemus eos merito urgere ostendendo idem aut simile debere omnino ab ipsis concedi, ut libertatem Dei cum eius simplicitate concilient. Debent quippe admittere eamdem naturam necessariam Dei posse identificari disiunctive cum volitionibus seu habitudinibus oppositis ad obiecta creata; quod si hoc non capiunt, et tamen credunt, credant et Trinitatem. Cum Catholicis vero qui Trinitatis mysterium credunt non parum videtur valere illud Trinitatis mysterium ad intelligendum quo modo possit entitas necessaria Dei terminari ad obiecta creata propter distinctionem virtualem infinitam inter essentiam necessariam et terminationem liberam. Coeterum quia in re adeo difficili securius est doceri

donare peccatum mortale, aut veniale, absque infusione gratiae, vel absque mutatione intrinsece physica ipsius peccatoris. Multi enim ex hoc fundamento tuentur partem negativam. Sed nos in Tractatu de *Virtute Paenitentiae* disp. 7.ª s. 7.ª [72] diximus etiam supposita hac sententia circa decretum liberum Dei, adhuc defendi posse partem affirmativam: nam licet Deus non condonet sine actu libero suae voluntatis, et licet omne decretum liberum Dei requirat aliquam actionem novam a parte rei, per quam terminetur totum, [P. 316] tamen hoc potest reperiri sine infusione gratiae, vel sine mutatione intrinsece physica Peccatoris: potest enim Deus ea intentione producere aliquid aliud intrinsecum, praeter gratiam, vel etiam aliquid extrinsecum, quod erit beneficium Peccatoris, et quod producat Deus tali amore, et affectu erga ipsum, ut velit eum sibi reconciliare, vel simul condonet offensam praeteritam; quale autem obiectum habeat voluntas illa condonans, explicuimus late dicta *dispe. 7.ª de Virtute Paenitentiae* sect. 8.ª [73]. Illud vero idem obiectum potest etiam esse obiectum voluntatis Divinae certae per actionem extrinsecam: in hoc enim nulla est peculiaris repugnantia.

---

quam docere, praesertim cum tot tantique magistri difficultate oppressi suam inscitiam ingenue fateantur, fatear et ego meam, et profitear me nihil aserere, proposuisse sufficiat; vidimus de re tota; aliis interim relinquo.

SECTIO 6.ª

Cur non possit mutari voluntas Dei aut suspendere suum actum circa obiectum?

Hae duae quaestiones sunt corollaria ex doctrina praecedenti. Et quoad [Fol. 72] primam attinet non defuit qui concederet posse Deum nunc incipere de novo velle id quod prius noluerat; loquimur autem respectu eiusdem numero obiecti pro eodem tempore ponendi; alioqui certum est posse Deum velle non creare

---

72. *Disputationes Scholasticae et Morales de virtute et Sacramento Paenitentiae* (Lugduni 1651), d. 7, s. 8, n. 126-128, p. 75-79.

73. D. 7, s. 9, n. 129-169, p. 79-86.

Infertur secundo, idem dicendum esse de relaxatione voti, de remissione paenae, et aliis similibus voluntatibus liberis; quae quidem possunt esse in Deo sine mutatione physica intrinseca in eo, cui relaxatur votum, vel cui remittitur paena, non tamen sine aliqua actione ad extra, qua aliquid fiat, et quae habeat intrinsecum ordinem ad cessionem iuris Divini in ordine ad votum, vel ad paenam, quae remittitur.

Infertur tertio, neque etiam per hanc sententiam confundi aut tolli ordinem intentionis, et exsecutionis in Decretis Divinis, prout aliqui volunt, sed adhuc posse bene distingui, ita ut alia sit voluntas libera, qua Deus intendit aliquem finem; et alia, qua illum exsequitur; nam licet omnis voluntas libera Dei terminetur per aliquam actionem realem ad extra, atque ideo, omnis voluntas libera Dei sit exsecutiva alicuius obiecti, non tamen obbet (?) esse exsecutiva totius obiecti per illam voliti, sed potest per actionem aliquam, qua fit gratia, ponere gratiam [P. 317] cum intentione gloriae, ita ut ad utramque habeat ordinem illa actio, ad gratiam, tanquam ad obiectum exsecutive volitum a Deo; ad gloriam vero, tanquam ad finem, quem intendit in productione gratiae. An vero possit esse in Deo talis intentio efficax respectu gloriae in adultis ante praevisa merita, dicemus dispe. sequenti.

---

hodie Petrum et simul velle illum creare cras, nam hodie et cras creare sunt diversa obiecta, quorum unum potest velle et aliud nolle. Sermo itaque est de eodem omnino obiecto, an potuisset Deus ab aeterno nolle creare mundum, et tamen paulo ante eius creationem mutare decretum et velle illum creare?

Afirmat *Ioannes delfinus* lib. De rerum eventu pag. 23. fundamentum est, quia Deus potuit ab aeterno velle creare mundum, absque eo quod ideo acceperit aliquid intrinsecum quod non habuisset, etiam si nollet illum creare; ergo etiam si in tempore incipiat illud velle de novo non ideo accipiet aliquid intrinsecum, quod prius non haberet. Non enim est maior ratio cur debeat mutari in tempore per huiusmodi volitionem, quam de novo habeat, si ab aeterno potuit id velle per merum respectum rationis superadditum. Confirmatur, quia Deus in tempore potest accipere de novo alios respectus rationis, ut creatoris et domini, sine mutatione intrinseca sui; ergo poterit accipere de novo etiam deno-

Infertur quarto, neque etiam tolli in hac sententia divisionem illam communem voluntatis liberae Dei in voluntatem efficacem et inefficacem, ut aliqui volunt, inferentes ex his principiis non dari in Deo voluntatem aliquam liberam inefficacem; quia omnis voluntas libera Dei terminatur per aliquam actionem realem, qua facit suum obiectum; ergo omnis voluntas libera Dei est efficax. Ceterum iuxta supra dicta facile intelligitur, quomodo detur in Deo voluntas libera efficax: nam licet sit efficax alicuius obiecti, potest tamen esse inefficax alterius; ut si Deus ex affectu, et desiderio gloriae nostrae tribuat alicui vocationem, et auxilia; tunc illa voluntas est efficax auxiliorum, inefficax vero respectu finis desiderati, et intenti. Porro concedendas esse in Deo plures voluntates ineffcaces in ordine ad aliqua obiecta, probat late post alios Herice [74] in praesenti, disp. 17 c. 3.

Infertur quinto resolutio illius quaestionis, cur non possit

---

minationem volentis mundi, cum haec solum addit respectum rationis supra essentiam divinam.

Certa tamen et communis sententia negat id fieri posse. Ita *S. Thomas* q. 19. a. 7. et alii omnes theologi ut constat ex Numerorum 23 [19] *non est Deus... ut filius hominis* ut mutetur. Proverbio. 19 [21] multae cogitationes in corde viri, voluntas autem Dni. in aeternum manet. *Ratione probatur,* quia voluntas Dei est semper efficax, omnia enim quaecumque voluit fecit. Si ergo semel voluit efficaciter et absolute quod numquam sit mundus, certum erit numquam futurum mundum, si autem postea vult effcaciter mundum esse, procul dubio mundus erit; ergo etiam et non erit, ut utraque voluntas Dei impleatur, vel aliqua Dei voluntas frustrabitur.

Ad rationem dubitandi respondet unusquisque iuxta sua principia de constitutivo intrinseco decreti liberi Dei; qui enim dicunt terminationem liberam compleri per ipsum obiectum vel per actionem [Fol. 72v] extrinsecam, cons quenter dicunt non posse Deum incipere velle aliquid, quia velle liberum Dei est voluntas necessaria Dei et futuritio talis obiecti vel talis actionis, hoc autem totum fuit ab aeterno; ergo ab aeterno denominabat Deum

---

74. N. 45-71, p. 316-324.

Deus incipere de novo in tempore velle aliquid, quod prius non volebat. In hac enim sententia facile redditur ratio repugnantiae, quia nimirum voluntas libera Dei includit solam voluntatem intrinsecam Dei necessariam, et aeternam, et futuritionem talis, vel talis actionis, neutrum autem [P. 318] horum potest incipere in

---

eodem modo. Ita *Vázquez* [75] art. 7 citado et *Arrúbal* [76] disp. 61 [c. 2 et 3] et quidem si eorum principia vera essent in hoc puncto non haberent novam difficultatem; qui vero dicunt velle liberum Dei solum addere respectum rationis vel aliquam denominationem intrinsecam sine additione virtuali alicuius formalitatis intrinsecae difficile se expedient; vident, licet haec omnia adveniant Deo in tempore, non mutari. Quare in genere fatentur Deum non mutandum physice, licet inciperet in tempore velle aliquid de novo, mutaretur tamen, inquiunt, moraliter, quod sine inconstantiae vitio fieri nequit; quare ex hoc capite repugnat Deo mutare suum decretum propter imperfectionem moralem quam argueret. Ita Suárez [77] disp. 30 metaphys. [s. 9] n. 58. quem alii sequuntur. Sed revera antiqui theologi aperte concedebant Deum mutandum physice, si inciperet velle quod prius nolebat. Ita *S. Thomas* ubi s.ª, *Ferrar* [78] 1. contra gentes. c. 87. Scotus et Scotistae apud *Salas* [79] dicta sect.ª 8. dicentes, si Deus fieret de nolente volens vel econtra, eo ipso fore mutandum realiter. *Argentinas* [80] in 1. dist. 47. q. 1. art. 1. et alii communiter, ex quo non bene fit argumentum, ut dixi sect. 4. ad existimandum theologos antiquos non constituisse decretum liberum Dei sicut recentiores per meram denominationem, haec enim non sufficeret ad mutandum intrinsece Deum sine adventu novae formae intrinsecae. Hoc ergo supposito clarior potest reddi repugnantiae ratio quare Deus non possit nolle quae prius voluerat, quia quaecumque formalitas sit intrinseca Deo debet durare per durationem divinam, sicut debet esse ubique per immensitatem

---

75. 36-40, t. 1, p. 455.
76. P. 375-377.
77. P. 96.
78. Ed. Lugduni 1567, fol. 88.
79. P. 664ss.
80. THOMAS AB ARGENTINA, *Commentaria in III. Libr. Sententiarum* (Genuae 1585), l. c. fol. 123b.

tempore: non entitas infinita Dei, ut constat; non etiam futuritio talis actionis; ergo non potest incipere in tempore denominatio Dei volentis libere tale obiectum, sicut nec propter eamdem rationem incipere de novo Deus cognoscere aliquid, quod prius non cognosceret; quia nimirum scientia Dei prout terminata ad tale obiectum futurum includit solum entitatem infinitam, et in-

---

divinam, duratio autem divina est indivisibilis et permanens, non enim habet durationem successivam et divisibilem sicut creatura, sed durationem aeternam quae est tota simul; ergo si durat, non potest non durare ab aeterno et in aeternum; ergo si prius erat in Deo volitio huius obiecti, ea volitio debet durare in aeternum, durabit enim per durationem divinam, cuius effectus formalis [Fol. 73] est facere rem durare indivisibiliter sine temporis discretione; ergo sicut non potest aliqua formalitas divina non esse ubique, quia omnes habent praesentiam immensitatis, quae est indivisibilis, et indivisibiliter reddit Deum praesentem omni spatio, ita non potest ulla formalitas divina esse hodie et non cras, quia duratio divina est indivisibilis, et indivisibiliter reddit Deum praesentem omni durationi imaginariae. Hac ratione utitur Argentinas ubi s.ª art. 1. citado [81], quo etiam probatur Deum mutandum fore realiter, si inciperet de novo [nolle] quod prius voluisset, quia illa nolitio non duraret per durationem indivisibilem aeternitatis, sed per aliam diversam et successivam, ergo esset aliquid creatum; quidquid enim durat indivisibiliter et successive est ens creatum, ut communiter dicunt Sancti Patres in hoc distinguentes durationem Dei et creaturae, quod in duratione creaturae aliud sit fuisse et fore; in duratione autem Dei non differant fuisse, esse et fore, quia totum est simul, ut suppono ex his quae traduntur s.ª q. 10. 1. p.

Secunda ratio clarior et confirmatio prioris sumi potest ex iisdem principiis; si enim inciperet volitio libera eiusdem obiecti quod prius Deus noluerat, licet illa volitio distingueretur solum virtualiter ab essentia, adhuc mutaretur realiter essentia, mutari enim realiter, est habere se intrinsece realiter aliter ac antea, tunc autem essentia haberet se realiter aliter ac antea; ergo mu-

---

81. Ib.

trinsecam Divinae Sapientiae, et futuritionem talis obiecti; ergo cum ab aeterno sit in Deo infinita Sapientia, et sit futurum obiectum, ab aeterno etiam erit denominatio Dei scientis illud obiectum.

Infertur sexto ratio alterius similis quaesiti, cur sc. Divina voluntas non possit mutari,, ut velit nunc, quae prius nolebat, et

---

taretur vere realiter. Maior et consequentia videntur claraę. Minor probatur quia haberet nunc in se intrinsece volitionem mundi quae volitio realiter non esset nolitio quam antea habebat; licet enim volitio esset quidem realiter cum essentia, sicut paternitas est idem realiter cum essentia, non tamen esset idem realiter cum nolitione libera opposita, sicut paternitas non est idem realiter cum filiatione, ut supra vidimus; ergo suppositis illis principiis recte sequitur Deum aliter realiter intrinsece se habere nunc quam antea et consequenter mutandum fore realiter. Ideo antiqui theologi pro comperto supponebant illam esse bonam consequentiam, Deus in tempore incipit velle quod prius noluerat; ergo mutatur non solum moraliter, ut dicunt recentiores, sed realiter et physice. Ex hoc autem quod Deus ab aeterno habeat [Fol. 73v] volitionem liberam quam posset non habere, non arguitur mutatio intrinseca Dei, quia numquam habet se intrinsece aliter ac antea, quod est intrinsece mutari.

Contra hoc est quaedam obiectio desumpta ex libertate Dei, quia volitio libera est illa quae potest esse et non esse, sed volitio Dei de creando Petro, v. g.^{m} in nullo instanti potest considerari indifferens ut sit vel non sit; ergo in nullo instanti est libera. Minor probatur, quia in quocumque instanti consideretur haec volitio iam supponitur fuisse ab aeterno et consequenter non posse postea mutari; ergo in hoc instanti non est indifferens iam ut sit vel non sit. Confirmatur quia illa volitio; quae ex suppositione quod semel sit non potest non perseverare, erit quidem libera quoad primum esse, sed erit necessaria quoad perseverantiam, numquam autem potest volitio divina considerari in aliquo instanti nisi ut perseverans et aliunde est talis, quod ex suppositione quod semel fuerit non possit postea non perseverare; ergo numquam est formaliter libera, numquam enim est nisi perseverans, et perseverantia ut perseverantia non est illi libera.

amet, quod prius odio habebat: nam licet in aliis sententiis complentibus actum liberum Dei per respectus rationis, aut quid simile, non sit ratio facilis; in hac tamen sententia facillima est; quia nimirum non potest intelligi illud decretum novum Dei sine mutatione aliqua reali ex parte obiecti; quae mutatio cum non

---

Aliquibus videtur adeo difficilis haec obiectio, ut ex hoc etiam capite inintelligibilis reddatur libertas Dei, sed immerito. Respondetur enim facile negando minorem; ad probationem dicimus tunc impediri libertatem aliquam per aliquam suppositionem antecedentem, quando suppositio est aliquid diversum ab eo quod supponitur, non aliter quando est omnino idem; nam volitio mea, qua nunc volo loqui, est omnino libera, licet ex suppositione quod volo non possum non velle, quia scilicet non est suppositio alicuius diversi ab ipsa volitione. Sic ergo volitio libera Dei etiam in hoc instanti est libera, quia licet ex suppositione quod fuerit ab aeterno, non possit nunc non esse. Coeterum respectu volitionis divinae idem omnino est fuisse ab aeterno et esse nunc; nam, ut supra diximus, per hoc differt duratio divina a nostra, quod in nostra non est idem durasse et durare, fuisse et fore; in Deo idem omnino est, quare illa suppositio durationis praeteritae non est in rigore suppositio, sed eadem duratio hodierna, de qua quaeritur an sit libera. Ex his [Fol. 74] patet ad confirmationem distinguendo maiorem, quando perseverantia distinguitur ab esse, concedo; quando non distinguitur nego. In divina autem volitione idem omnino est semel esse et perseverare, quia per durationem omnino indivisibilem durat per totam aeternitatem. Sicut ergo ea volitio ita est ab aeterno ut potuerit ab aeterno non esse, sic nunc habet eamdem indifferentiam, et ita est nunc, ut possit nunc non esse, quia idem est esse nunc et esse ab aeterno, et idem est posse non esse nunc, et posse non esse ab aeterno. Ideoque quando dicitur ex suppotitione quod fuerit ab aeterno non posse nunc non esse, per hoc tamen non arguitur, quod nunc non sit formaliter et proprie libera.

Dices, licet duratio volitionis divinae sit realiter indivisibilis, est tamen virtualiter multiplex, quia aequivalet durationi creatae divisibili et successivae; ergo possumus considerare volitionem Dei ut durantem nunc formaliter loquendo et praecisse, et prout

possit *incipere de novo esse futura,* si ab aterno non erat futura, non potest voluntas Dei terminari de novo ad illud obiectum aliter, quam antea terminaretur.

Infertur septimo ratio etiam illius quaestionis, cur Dei voluntas non possit habere se mere omissive respectu alicuius obiec-

---

sit comparare hanc durationem cum duratione praecedenti. Inquiro ergo an haec volitio prout consideratur praecisse ut durans hodie per durationem illam virtualiter distinctam a duratione praeterita, intelligatur durare hodie libere. Respondeo intelligi quidem hodie libera, quia tota haec distinctio est per conceptus nostros et per species volitionis creatae, in qua duratio est realiter divisibilis et secundum omnes partes est formaliter libera. Sicut ergo per aequivalentiam ad durationem creatam divisibilem partimur libertatem divinae volitionis in plures libertates successivas, quia per unicam indivisibilem aequivalet multis creatis.

Instabis, quia illa formalitas durationis qua volitio divina intelligitur praecisse durare hodie prout condistincta a durationibus praeteritis supponit illas, ex earumque suppositione non potest hodie non esse; ergo illa duratio hodierna prout ratione distincta ab aliis praecedentibus non intelligitur formaliter libera. Respondeo [Fol. 74 v] vel loquimur a parte rei, et tunc verum est hanc formalitatem hodiernam ex suppositione aliarum non posse non esse, quia a parte rei hoc est supponere se ipsam, quod non obstat libertati. Si vero loquamur per nostrum conceptum falsum est hanc formalitatem hodiernam ex suppositione aliarum non posse non esse, quia noster conceptus sumitur ex duratione volitionis creatae, in qua pars potentiae non habet eam necessariam connexionem cum praecedentibus, ad cuius imitationem consideramus in volitione divina durationem hodiernam liberam non considerando eam ut necesario connexam cum praecedenti, nec etiam considerando, quod possit positive separari a praecedentibus, vel non sequi ad illas, sed praescindendo omnino et considerando libertatem realem, quam hodie habet, scilicet posse non existere realiter hodie ex suppositione cuiuslibet principii antecedentis, praescindendo ab eo quod sit vel non sit idem cum libertate praecedenti; illam enim non concipimus ut principium huius,

ti, ita ut neque illud positive velit, neque positive nolit, sed suspendat omnem actum. Ratio in hac sententia est facilis, quia cum [P. 319] volitio libera Dei circa Mundum nihil aliud includat, praeter entitatem necessariam Divinae voluntatis, et negationem Mundi futuri, non possunt esse haec duo, quin Deus intelligatur

---

sed ut compartem virtualem eiusdem durationis realis nihilominus influentem in partes subsequentes.

Restat ut dicamus ad secundam quaestionem. An potuerit Deus ab aeterno suspendere suam voluntatem circa aliquod obiectum? Communis et vera sententia negat. Rationem reddunt singuli iuxta sua principia. *Vázquez* [82] enim aliique qui dicunt actum liberum terminari formaliter per ipsum obiectum creatum, vel per actionem extrinsecam consequenter dicunt ideo non potuisse ab aeterno Deum non velle aut nolle mundum, quia cum velle mundum solum includat volitionem necessariam Dei et negationem futuritionis mundi; hinc est quod sicut ab aeterno oportuit mundum esse futurum vel non futurum; sic etiam oportuit ab aeterno voluntatem Dei terminari ad esse, vel ad non esse mundi. *P. Suárez* [83] et alii recurrunt etiam in hoc ad imperfectionem moralem quam indicaret illa suspensio et non decerneret ultimo circa aliquod obiectum. Iuxta principia autem supra posita facilius redditur ratio huius repugnantiae. Prima potest esse generalis ad omnem voluntatem sive increatam sive creatam, omnibus enim repugnat pura omissio libera circa aliquod obiectum ut probabimus Deo dante agentes de actibus [Fol. 75] humanis. Secunda ratio potest esse propria voluntatis divinae, quia esset physice imperfecta; careret enim aliqua perfectione sibi possibili absque eo quod huiusmodi carentia compensaretur per aliam perfectionem oppositam. Neque obstat nunc etiam carere volitione creandi alios mundos, quae etiam esset perfectio, hoc, inquam, non obstat, quia nunc habet nolitionem positivam illorum obiectorum, quae nolitio etiam est perfectio, et tanta quanta est volitio. At vero si suspenderet voluntatem circa illa obiecta, careret utraque perfectione et consequenter careret perfectione sibi possibili.

---

82. T. 1, d. 79, c. 2, n. 10, p. 430.
83. *Metaphysicarum Disputationum... Tomus Posterior* d. 30, s. 9, n. 50, p. 068.

positive volens Mundum. Adde, repugnare in universum puram omissionem liberam etiam in voluntate creata, ut probavi in Tractatu de Actibus humanis dispe. 1.ª s. 6.ª Quare eadem ratione a fortiori repugnabit omissio pura in voluntate Divina.

Explicatur hoc in Trinitate, supposito enim cum probabiliori sententia quod personalitates dicant perfectionem relativam, adhuc dicimus, Filium esse aeque perfectum ac Patrem, quia licet non habeat relationem paternitatis, habet tamen filiationem, quae est aequalis paternitati, ideoque paternitas non est perfectio simpliciter simplex, quia non est melior ipsa quam non ipsa, scilicet quam filiatio, quae illi opponitur. At vero si Filius careret paternitate, nec loco illius haberet aliquam perfectionem oppositam paternitati, non apparet quo modo esset aeque perfectus cum Patre. Licet enim paternitas non sit melior quam non ipsa, tamen perfectio relativa in communi seu disiunctive sumpta est melior quam non ipsa; melius enim est habere aliquam perfectionem personalem, quam nullam habere: et ratio est clara, quia mera negatio nullam dicit perfectionem: ergo si ea carentia non fundatur in aliqua perfectione positiva opposita, nullo modo compensaretur defectus illius perfectionis. Eodem modo dicendum est de perfectione libera: licet enim volitio mundi non sit melior quam nolitio, sed utraque sit infinita, melius tamen est habere volitionem vel nolitionem disiunctive, quam neutram habere, negatio enim nullam habet perfectionem in se: ergo non potest comparari in perfectione cum volitione positiva: ergo deficit Deo volitio positiva alicuius obiecti, debet subrogari loco illius alia perfectio positiva opposita aequivalens: licet enim volitio mundi non sit perfectio simpliciter simplex, volitio tamen vel nolitio disiunctive sumpta potest dici perfectio simpliciter simplex, quia sub ea disiunctione, melius est ipsa quam non ipsa. Debemus [Fol. 75v] ergo semper ponere divinam voluntatem determinatam circa omnia obiecta creabilia in particulari per aliquam volitionem vel nolitionem sive formalem sive virtualem tamen positivam. Et haec de voluntate Dei dicta sumpto.

BIBLIOGRAFIA

I.—Historia de la Teología en el período 1500-1800

S. Cirac Estopañán. *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones científicas, 1942. En 8.°, 344 p. Ptas. 30.

El autor nos presenta un cuadro de la hechicería en Castilla la Nueva durante los ss. XVI al XVIII. En tres capítulos ha recogido concienzudamente cuantos datos ha podido encontrar en los documentos procedentes de los archivos inquisitoriales de Toledo y Cuenca, sobre los *delitos*, los *procesados* y el *procedimiento* del Santo Oficio relativos a hechicerías y brujerías, para deducir de estos testimonios la acción e influencia de la Inquisición española en una región histórica y geográficamente definida de la importancia de Castilla la Nueva.

El Sr. Cirac descubre ante nuestros ojos el cuadro realista de magos y astrólogos revolviendo los libros de su ciencia prodigiosa y omnipotente, de adivinos mirando a través de sus redomas y sobre sus naipes y de hechiceras efectuando sus maleficios y deshechizamientos con filtros y conjuros.

En todo ello podrá apreciarse la supervivencia a través de los siglos de elementos paganos y aportaciones orientales importadas por árabes y judíos no menos que las influencias brujeriles del norte de Europa.

Con todo, si se compara la extensión y el dominio de estas abominaciones y artes del fraude y la corrupción con lo que sabemos de otros países de Europa podrá apreciarse el benéfico influjo que ejerció la Inquisición española, con su moderada represión, que evitó a España un número in-

---

* Señalamos con un asterisco los artículos de revistas para distinguirlas fácilmente de las obras.

calculable de víctimas que los tribunales civiles de otras naciones elevaron hasta lo inverosímil.

El estudio del Sr. Cirac, objetivo, equilibrado y, sobre todo, documentadísimo, está dotado de un completo apéndice de los procesos inquisitoriales de los tribunales de Toledo y Cuenca y de valiosos índices de documentos, nombres, palabras, libros y cosas notables.

R. S. DE LAMADRID S. I.

* V. BELTRÁN DE HEREDIA. *Accidentada y efímera aparición del Nominalismo en Salamanca* (Ciencia Tomista 62 [1942] 68-101).

Capítulo interesante de la historia de la Universidad Salmantina. La visión amplia de Cisneros da cabida en Alcalá a la *via modernorum* junto a la *via realium*. El golpe no pudo menos de acusarse en Salamanca. Después de vencerse innumerables dificultades para encontrar quienes regentasen las nuevas cátedras, empiezan a explicarse en Salamanca las doctrinas nominalistas. El descrédito vino rápidamente por no haberse adoptado las medidas rigurosas que el previsor Cardenal había establecido en Alcalá. Sin embargo el Nominalismo trajo algunos buenos frutos al método escolástico salmantino.

J. A. DE ALDAMA S. I.

* T. URDANOZ. *La Teología del acto sobrenatural en la Escuela de Salamanca* (Ciencia Tomista 62 [1942] 121-145; 63 [1942] 5-29).

El P. Urdanoz quiere trazarnos en estas líneas la trayectoria de la doctrina sobre la sobrenaturalidad de los actos de las virtudes desde Santo Tomas hasta Báñez y Molina. En resumen, la doctrina del Doctor Angélico desviada por los prejuicios nominalistas, restaurada por los teólogos de la Escuela Salmantina, y nuevamente perturbada por el Molinismo. Insistimos en lo dicho ya otras veces sobre la falsa interpretación de este último sistema. Verdad que se utiliza la primera edición de la Concordia. Pero precisamente en este punto hubiera sido más crítico tener en cuenta la edición de Amberes (1595), donde se inserta una nueva disputa, la 38 (q. 14. a 13), para explicar las dificultades suscitadas en algunos en torno a su doctrina sobre la especificación de los actos sobrenaturales.

J. A. DE ALDAMA S. I.

J. L. Vives. *Tratado del Socorro de los pobres.* Valencia 1942. En 8.° mayor, LVIII-205 p.

La Cátedra "Luis Vives" de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad valentina publica la traducción castellana junto con el original latino del tratado *De subventione pauperum* que compuesto por el clarividente Humanista español vió por primera vez la luz pública en 1526 en la ciudad de Brujas.

Su ilustre titular y Decano D. Francisco Alcayde y Vilar, a quien se debe la iniciativa de la publicación, prologa la obra. Síguense los *comentarios* del Excmo. Sr. Arzobispo (Prudencio Melo), de Mariano Puigdollers, Juan Hervás, Luis Martí, S. Carreras Zacarés, José M.ª Giménez Tayos, Juan José Barcia Goyanes y el Barón de Cárcer.

El texto latino, cuidadosamente estampado, presenta a su lado la correcta y expresiva traducción castellana revisada, según se nos advierte, por miembros anónimos de la Asociación de Amigos de Luis Vives.

El concepto cristiano de la limosna fundado en la caridad cristiana: hacer bien a los pobres para hacernos bien a nosotros mismos y a todos los demás, ha tenido una expresión imperecedera en las páginas del Humanista cristiano. La limosna para Vives no es la materialidad de unas monedas depositadas en las manos del menesteroso; es el coadyuvar a la virtud de los demás, la enseñanza de la verdad, el apaciguar los ánimos, sanar los cuerpos, socorrer las necesidades materiales. Con ésto pone de manifiesto la excelencia del precepto de la caridad que abraza todas las indigencias humanas y que es, al mismo tiempo una semejanza divina: "ver a otro necesitado de nuestro socorro sin necesitar nosotros del suyo".

La reedición de este tratado que parece escrito para las necesidades del momento presente, merece toda suerte de plácemes y felicitaciones.

R. S. de Lamadrid S. I.

F. Mateu y Llopis. *Catálogo de la Exposición Bibliográfica celebrada con motivo del IV Centenario de la muerte de Luis Vives* (15 *mayo*-15 *junio* 1940). Diputación Provincial de Barcelona. Biblioteca Central. Barcelona, 1940. En 8.°, 115 p.

La Biblioteca Central de Barcelona, que tan señalados servicios ha prestado a la cultura patria, celebró la Exposición Bibliográfica en honor de Luis Vives, cuyo catálogo reseñamos, con el auxilio de las Bibliotecas Arús, del Colegio de Abogados, Instituto Balmes, Seminario, Universidad y las

Populares de Granollers y Vich. Estas Bibliotecas, principalmente la Central y Universitaria, reunen un gran fondo de obras antiguas procedentes en su mayoría de las casas que las Ordenes Religiosas tenían en la ciudad y provincia. Por esto la Exposición no podía presentar una bibliografía completa de Vives, cuyas obras están diseminadas por España y el Extranjero; pero si éstos no, contribuyó a dar a conocer la extensión con que fué estudiada en Barcelona y su comarca, y qué ediciones del insigne humanista español fueron allí más conocidas y leídas.

Además de las Colecciones generales de Basilea (1555) y de Mayans (Valencia 1782), fueron presentados en la Exposición ejemplares anteriores de unas 18 obras sueltas en el original latino y en variadas traducciones. El catálogo cronológico de la producción de Vives (pp. 11 ss.) da una idea del alcance de la Exposición, pues indica tanto las obras que faltan como las más o menos representadas. Notemos la abundancia de ediciones de *De Institutione feminae christianae*, *Introductio ad Sapientiam*, y sobre todo de *Linguae Latinae Exercitatio*. Solamente aparece una primera edición del original latino: la *De Disciplinis* de Amberes de 1531; pero son numerosas las anteriores a la muerte de nuestro humanista. Hay algunas no citadas por Bonilla San Martín en su obra sobre Vives y el Renacimiento (me refiero a la edición de 1929). No faltan ejemplares de singular rareza, y entre ellos uno de la traducción italiana de las *Declamationes Syllanae*, de la que Bonilla no conoce ningún ejemplar en España (o. c. III p. 182). Como el historiador de la filosofía española solamente exploró las Bibliotecas de Madrid y anotó los de la Nacional de París, Museo Británico y otros citados en obras extranjeras que él enumera, y Fr. Juan Alventosa inventarió nada más que las obras de las Bibliotecas de Valencia, la aportación de las Bibliotecas barcelonesas a la bibliografía vivista supone un excelente complemento.

Obras del siglo XVIII y primer tercio del XIX en que se comentan los escritos de Vives y algunas producciones de sus contemporáneos Budé y Erasmo, figuraban también en la Exposición, que completaban cuatro vitrinas con escritos referentes a Vives publicados en España y el Extranjero en los siglos XIX y XX. Descuellan los del insigne vivista inglés Foster Watson (pp. 198 ss.) y los de la Cátedra de Luis Vives de la Universidad de Valencia (pp. 104 ss.) De todo da cuenta exacta el Sr. Mateu y Llopis, que no se limita a la descripción meramente tipográfica de las obras, sino que desciende con ejemplar escrupulosidad a las notas manuscritas, apostillas, procedencia, antiguos poseedores y cuantos pormenores pueden contribuir a dar una idea de la difusión alcanzada por las obras de Vives en el

círculo que abarca la Exposición. La esmeradísima edición en papel crema está enriquecida por una verdadera profusión de grabados, unos de portadas y otros alusivos a las obras. Véanse por ejemplo los de la traducción alemana de la *Institutio feminae christianae*, Ausburgo 1544 (pp. 33-39). En estas cualidades supera con mucho a las anteriores bibliografías sobre Vives.

Nuestros plácemes, pues, al Sr. Mateu y Llopis y a la Biblioteca Central de la Ciudad Condal.

D. González S. I.

* F. Cavallera. *Le Centenaire du Concile de Trente* (Bulletin de Litt. Ecclés. 43 [1942] 151-168).

En vísperas de la celebración del centenario de Trento, el autor pasa revista a las publicaciones recientes que pueden facilitar un estudio a fondo del gran Concilio. En realidad se refiere casi exclusivamente a la colección de la *Goerresgesellschaft*, que analiza y valoriza en sus diferentes secciones. Hubiéramos querido una palabra sobre la colección publicada por el Archivo Histórico Español (1928 y 1934), que aunque deficiente en más de un aspecto, contiene documentos de valor.

J. A. de Aldama S. I.

* H. Jedin. *Die deutschen Teilnehmer am Trienter Konzil* (Theologischer Quartalschrift 122 [1941] 238-261; 123 [1942] 21-37).

Valorización de la participación tomada por los Obispos y Teólogos alemanes en Trento. Esta fué de hecho muy pequeña, a pesar de que el Concilio formó parte muy principal en la política del Emperador. Estudio de las causas que influyeron en el retraimiento de los Prelados, y consecuencias que este hecho tuvo en el porvenir religioso de Alemania.

J. A. de Aldama S. I.

* V. Beltrán de Heredia. *Domingo de Soto en el Concilio de Trento* (Ciencia Tomista 63 [1942] 113-147; 65 [1943] 59-82).

Trabajo interesante en que se reúnen múltiples datos sobre la actuación del célebre dominico en Trento. En él se utilizan con cuidado y diligencia,

además de la edición goerresiana del Concilio, otros muchos documentos, algunos inéditos, como la correspondencia del enviado imperial, conservada en el Archivo de Simancas. La figura del gran teólogo dominico recibe todo su realce en estas páginas y a través de ellas se le ve actuar en el Concilio con una competencia teológica admirable. Son sobre todo muy interesantes las páginas consagradas a la sesión sexta y aquellas otras en que se describen las incidencias a que dió lugar en el Concilio la cuestión de la Escolástica y la positiva.

J. A. DE ALDAMA S. I.

* J. OLAZARÁN. *Un voto desconocido del teólogo tridentino Ricardo Cenomano (Le Mans) O. M. O.* (Estudios Eclesiásticos 16 [1942] 453-471).

J. OLAZARÁN. *Nuevo voto tridentino del carmelita Vicente de Leone.* (Revista Española de Teología 2 [1942] 649-680).

El P. Olazarán, que tan bien conoce la historia de la sesión sexta del Concilio Tridentino, nos ofrece en estos dos trabajos dos votos de teólogos menores, dados el 22 y el 23 de junio de 1546, cuando se discutían los seis artículos del proceso de la justificación. De estos votos sólo se conocía hasta el presente el resumen hecho por Massarelli en sus Actas del Concilio. Los nuevos textos están tomados del manuscrito 614 de la Pontificia Universidad Gregoriana, descrito por el P. Lemerz en Gregoriarum (tomo 15, 1934, 577-588). El P. Olazarán después de describirnos la persona de ambos teólogos tridentinos y su actuación en el Concilio, determina bien el momento histórico en que se deben encuadrar esos documentos, prueba su autenticidad, estudia su contenido y nos da el texto. Es interesante ver los primeros tanteos teológicos que dieron por resultado el magnífico decreto de la sesión sexta tridentina. Naturalmente en ellos se ven imprecisiones y lagunas, obvias si se tiene en cuenta el momento en que se producen. Pero eso mismo es de gran valor para la historia del Concilio y para su mejor inteligencia. Desde luego el voto del carmelita Vicente de Leone, más tarde Obispo de Bosa, es mucho más perfecto que el del minorita observante Ricardo Le Mans (Cenomano).

J. A. DE ALDAMA S. I.

* J. Olazarán. *La controversia Soto-Catarino-Vega sobre la certeza de la gracia* (Estudios Eclesiásticos 16 [1942] 145-183).

Conocida es la célebre controversia de Soto y Catarino sobre la certeza que podemos llegar a tener de nuestro estado de gracia. En ella terció a última hora también Vega. Toda la controversia, tanto por su materia cuanto por los teólogos que en ella intervenían, puede considerarse como un eco de las discusiones suscitadas en Trento en torno al decreto sobre la justificación, que cristalizó en la sesión sexta. Por eso este artículo del P. Olazarán no trata propiamente de la famosa controversia, sino de sus precedentes. Lo que en él se hace es darnos a conocer a los tres teólogos que la sostuvieron, subrayando sobre todo su autoridad en la materia, reflejada en su propia actuación conciliar. Así tenemos los conocimientos necesarios para poder juzgar mejor de la posición que cada uno tomó después en la disputa.

J. A. de Aldama S. I.

A. Herte. *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus.* Münster in West., Aschendorff, 1943. En 8.°, tres tomos, XL-332, IX-369, X-305 pp. RM 30 cada tomo.

Un verdadero arsenal de cuanto se ha escrito sobre Lutero y su obra destructora desde la muerte del primer desmembrador de la Cristiandad en Occidente hasta nuestros días.

El plan de toda la obra lo expresa plenamente el título de la misma, ya que toda ella va dirigida a subrayar el influjo que en los escritores católicos ha tenido el Comentario de Juan Cochleo (Commentarii de actis et scriptis Martini Lutheri).

Dicho comentario, así como los escritos de Fontaine y Surio, aparecidos a mediados del siglo XVI, y que son un plagio del primero, ejercieron tal influjo en la literatura católica sobre Lutero y su obra, que apenas puede señalarse un solo autor que no pague tributo a Fontaine y Surio y mediante ellos, y en no pocas ocasiones inmediatamente, a Cochleo. Belarmino, Raemond, Ulenberg, Bzovio, Spondano, Pallavicini, Raynaldo, Moréri, Maimbourg, Natal Alejandro, Bossuet, Pichler, Bérault-Bercastel, Lhomond, Audin, Rohrbacher, Döllinger y Janssen, así como en nuestros días Denifle y Grisar, muestran más o menos claramente las huellas que en ellos ha dejado el Comentario de Cochleo. No solamente anécdotas y particulari-

dades, sino también, en ocasiones las mismas palabras y giros son el testimonio irrecusable del influjo sin igual, que consciente o inconscientemente ha ejercido el Comentario en el campo católico.

El Dr. Herte ha dividido su obra en tres tomos. En el primero recoge los testimonios de los autores que escribieron desde la muerte de Lutero hasta la mitad del siglo XVIII así en Alemania como fuera de ella. En el segundo pasa revista a los escritores católicos alemanes que han escrito sobre el pseudoreformador y su obra desde mediados del siglo XVIII hasta nuestros días. En el tercero reúne los testimonios de los autores no alemanes, especialmente franceses e italianos durante ese mismo período.

La literatura luterana, muy abundante y variada, es estudiada por el autor no solamente en las monografías sobre Lutero y el luteranismo, en las historias de la Iglesia y de los Papas, o en las de las herejías y errores dogmáticos, sino también en las obras de controversia y predicación, en la historias universales y particulares y en los diccionarios y enciclopedias. Es por tanto una obra inmensa que supone una lectura abrumadora y una búsqueda de meritísima labor científica.

Por lo que toca a los autores españoles ha estudiado, en particular la Historia pontifical y católica de Gonzalo de Illescas, los Anales del Emperador Carlos V de Francisco López de Gómara, las *Disquisitiones magicae* de Martín Antonio del Río, los Comentarios teológicos de Gregorio de Valencia y la obra de Alfonso de Castro, *Adversus omnes Haereses*. De los tiempos más recientes, pasa revista al Teatro crítico de Feijoo, al Tratado de la Iglesia de Felix Amat, al Compendio de historia de la Iglesia de Miguel María de la Torre y sobre todo al Protestantismo comparado con el catolicismo de nuestro inmortal Balmes.

La conclusión del Dr. Herte es que el Comentario de Cochleo ha informado la mentalidad y el criterio católico sobre Lutero y su obra, y quizás, aunque no sea ésta su intención, ha subrayado excesivamente los prejuicios de la literatura católica contra la persona y la obra demoledora del heresiarca.

Es indudable que en mucho de los autores reseñados por Herte se nota la dureza de expresión del Comentario, defecto muy en boga en los siglos XVI y XVII, y del que adolecen aún en mayor grado los autores protestantes; mas no puede dudarse, como lo reconoce el Dr. Herte, que otros, Grisar por ejemplo, son comedidos en su lenguaje y en sus juicios.

Por otra parte, y quitando todo prejuicio, se ha de enfocar siempre la figura de Lutero como lo que en realidad fué, el autor de la primera gran excisión de la Cristiandad en Occidente, y su obra el punto de partida de

los innumerables errores que no solamente en el orden religioso, sino también en el político y social habían de llevar al laicismo y a la revolución.

R. S. de Lamadrid S. I.

M. de la Pinta Llorente O. S. A. *Causa criminal contra el biblista Alonso Gudiel, Catedrático de la Universidad de Osuna.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942. En 8.°, 280 p. Ptas. 28.

Precede a esta aportación a la Historia eclesiástica y a la Cultura española del s. XVI una presentación del Sr. Araujo Acosta de la personalidad científico-literaria del autor.

El P. Miguel de la Pinta nos ofrece un cuadro del Humanismo español del s. XVI para encuadrar en ese marco la verdadera significación del agustino Fr. Alonso de Gudiel.

E. A. nos habla de la formación científica de Gudiel en las universidades de Granada, Valladolid y Salamanca, su profesorado en Valladolid, Huesca, Lérida y, sobre todo, en Osuna, así como de su actividad oratoria en la ciudad del Betis hasta que en 1572 tiene que comparecer ante los jueces del Santo Oficio para responder a los graves cargos que como judaizante se le hacen. Ingresado en las cárceles inquisitoriales, fallece antes de transcurrir el año de su prisión, en Valladolid.

El proceso inquisitorial editado por el P. Pinta, tomado del ms. 12751 de la Biblioteca Nacional, está cuidadosamente editado y presentado de un modo críticamente intachable.

El interés de esta documentación, aparte su valor histórico para el conocimiento de la procedura y estilo del Tribunal de la Fe, es sobre todo exegético, ya que nos traslada a uno de los momentos más críticos en la historia de la exégesis española y de la contribución de nuestros escrituristas al desarrollo de los principios fundamentales de la exégesis bíblica moderna.

R. S. de Lamadrid S. I.

* J. Iturrioz. *Maldonado en Salamanca* (Estudios Eclesiásticos 63 [1942] 221-234).

A base de documentos inéditos fija el P. Iturrioz la cronología de los estudios hechos por Maldonado en la Universidad de Salamanca. Estudios

solamente, porque no parece fuera allí profesor como se ha dicho. Las conclusiones a que llega el autor son las siguientes: Estudios de gramática hasta 1554; de Filosofía hasta 1557; de Teología hasta 1562. Como profesores tuvo ciertamente a Toledo y a Soto.

J. A. DE ALDAMA S. I.

M. L. LARRAMENDI DE OLARRA Y J. OLARRA. *Miscelánea de noticias romanas acerca de D. Martín de Azpilcueta, Doctor Navarro.* Madrid, Espasa-Calpe, 1943. En 8.°, 237 p. Ptas. 15.

La figura del Dr. Navarro sigue inspirando interés. No solamente Nicolás Antonio, Arigita, Olóriz y Toda Güell se han ocupado del célebre canonista español, sino que recientemente han aparecido nuevos estudios. López Ortiz ha aportado nuevos datos para su biografía (La Ciudad de Dios, 93 [1941] 271/301) y el Dr. Castañeda y el que estas líneas escribe hemos estudiado diversos aspectos doctrinales del pensamiento de Azpilcueta (AHG 5, 63/93 y 4, 5/22).

Hoy el matrimonio Olarra ofrece al público científico una interesante colección de documentos inéditos o desconocidos, procedentes del *Corpo diplomatico portoghese*, del *Archivo de la Embajada de España cerca de la Santa Sede*, del *Archivo Secreto Vaticano*, de la *Biblioteca Vaticana*, del *Archivo de Estado* de Roma y del *Archivo del Instituto Portugués* en dicha ciudad.

Entre estos documentos son de particular interés el testamento del Dr. Navarro, el inventario de sus bienes con el catálogo de las obras que manejaba y su respuesta inédita *De tregua et pace*.

Preceden a los documentos diversos estudios sobre la incorporación al Monasterio de Roncesvalles de las encomiendas de San Justo de Villar y Nuestra Señora de Leomil; sobre la disposición que de sus bienes hizo el Dr. Navarro; sobre los sobrinos y amigos de Azpilcueta, y una valiosa enumeración de las ediciones de las obras del insigne canonista español.

Después de la de Arigita, es indudablemente la presente la colaboración histórica más valiosa que se ha hecho para preparar la biografía definitiva de D. Martín de Azpilcueta.

R. S. DE LAMADRID S. I.

*A. López. *El P. José Anglés, teólogo franciscano del siglo XVI* (Archivo Ibero-Americano 1 [1941] 421-435; 2 [1942] 5-20).

Interesante trabajo sobre la vida y obras del teólogo franciscano P. José Anglés, profesor de Artes en Salamanca y de Teología en Valencia, elegido y preconizado Obispo de Bosa (Cerdeña) y muerto antes del mes de mayo de 1588. Su posición doctrinal es francamente escotista.

J. A. de Aldama S. I.

* D. Gutiérrez O. S. A. *La doctrina del Cuerpo místico de Cristo en Fr. Luis de León O. S. A.* (Revista Española de Teología 2 [1942] 727-753).

Es una exposición plena de las ideas que sobre el Cuerpo místico de Cristo están derramadas en las diversas obras de Fray Luis de León. Su doctrina en este punto, sin estar desarrollada armónicamente, es con todo muy rica, principalmente en lo que se refiere a los múltiples lazos que unen a los miembros del Cuerpo místico con Jesucristo su Cabeza. También aquí aparece la tendencia realista del célebre agustino, tendencia muy digna de tenerse en cuenta. Por lo demás toda la doctrina va apoyada en la mejor tradición teológica y en la Escritura y Santos Padres. Esto le da un valor de solidez perenne, inmensamente superior a ciertas originalidades modernas, tan sospechosas en Teología.

J. A. de Aldama S. I.

* U. Domínguez. *Fray Luis de León. Su doctrina mariológica* (La Ciudad de Dios 154 [1942] 413-437).

El autor reúne los datos que se hayan dispersos en las varias obras de Fray Luis sobre la Santísima Virgen, ya que no se conserva algún tratado mariológico que parece escribió. La predestinación de María para Madre de Dios es anterior a la previsión del pecado, toda vez que Fray Luis admite la opinión de Escoto en la cuestión del motivo de la Encarnación. Largamente defiende con múltiples argumentos el privilegio mariano de su Inmaculada Concepción, y con no menor detención expone el de su Maternidad. Otros privilegios se explican menos, como su santidad y su impecabilidad, supuesta la extinción en ella del *fomes peccati*.

J. A. de Aldama S. I.

* U. Domínguez. *Fray Luis de León. Su doctrina acerca de la predestinación y reprobación* (La Ciudad de Dios 154 [1942] 65-86).

Fray Luis de León está ligado históricamente con el comienzo de las disputas escolares que dieron origen más tarde a las controversias *de auxiliis*. Su probidad científica no pudo sufrir que se diese por herética una doctrina que tiene a su favor muchos textos patrísticos y razones teológicas, siquiera no fuese una doctrina sustentada por él en las aulas salmantinas. Y su hidalguía le valió un proceso y no pocos sinsabores. Pero, ¿cuál es su sentir particular? El P. Domínguez lo estudia en cuanto a la doctrina sobre la predestinación y reprobación. El estudio es de interés por tratarse de unos momentos en que si el problema no se planteaba como se iba a plantear muy pronto, no puede dudarse de que el nuevo planteamiento estaba ya en la atmósfera teológica, aunque aún no suficientemente cuajado. Para Fray Luis la sentencia que sostiene la predestinación *post praevisa merita* es sólidamente probable. Sin embargo él no la sigue. El investiga este problema supuesta la previsión del pecado original. Dios, que quiere la salvación de todos, tiene predilección de algunos en virtud de los méritos de Cristo y los saca de la masa de perdición. Para ejecutar ese decreto no echa mano de ningún medio predeterminante, sino que con una providencia particular para con los elegidos, llena de amor, de solicitud y de diligencia, los llama una y otra vez, con medios ordinarios y extraordinarios, quitándoles las ocasiones de pecar y dándoles abundantísimos modos de aprovechar en el bien. En cuanto a la reprobación, su causa es el pecado original previsto por Dios y el no querer Dios tener de los réprobos la especial miseriordia que ha tenido de los predestinados; así quedan en la *massa damnata*. Tal es el resultado a que llega el autor. Quisiéramos sin embargo notar que la doctrina de la predestinación *post praevisa merita* no es característica de la escuela teológica jesuíta, en la que muchos autores han defendido la posición contraria. Y sobre todo que no se pueden escribir con exactitud y verdad las siguientes palabras: "Es este otro de los puntos en que se aparta del sistema de Molina: para Fr. Luis la gracia es ya eficaz *in actu primo*". Y para el molinismo también.

J. A. de Aldama S. I.

* U. Domínguez. *La predestinación y reprobación en Francisco de Cristo y Alfonso de Mendoza* (La Ciudad de Dios 154 [1942] 293-317).

El P. Domínguez, que pretende darnos a conocer en diferentes trabajos a los teólogos de la Escuela Agustiniana, nos presenta aquí la doctrina de dos de ellos sobre la predestinación. Ante todo el P. Francisco de Cristo († 1587), ilustre agustino portugués, profesor de teología en la Universidad de Coimbra por cerca de 20 años. Para él hay que distinguir cuando se trata de la causa de la predestinación, dos cuestiones distintas: 1.ª) ¿Porqué Dios predestina a unos y reprueba a otros? La respuesta es porque quiere manifestar sus diversos atributos, no sólo la misericordia, sino también la justicia. 2.ª) ¿Porqué predestina precisamente a éstos y no a otros? La respuesta es porque así lo ha querido en su misericordia, sin que puedan considerarse como causa ningunos méritos humanos. Esta sentencia le parece más verdadera y más conforme a la Sagrada Escritura. También él, como Fray Luis de León, admite para la ejecución de este decreto divino no una predeterminación física, sino un conjunto de gracias especiales, cuya eficacia no está en cada una de ellas (que puede ser rechazada), sino en su totalidad. Cuanto a la reprobación, tampoco encuentra razón ninguna de parte del hombre; para la reprobación negativa, claro es, que define como decreto firme divino de no dar a algunos la gloria. La causa y razón única de este decreto es la voluntad de Dios.

Junto al P. Francisco de Cristo nos expone el P. Domínguez la doctrina del P. Alonso de Mendoza († 1596) sobre igual materia. Mendoza admite y defiende la ciencia media, sosteniendo que Dios conoce los futuribles como todos los demás seres, en sus propias ideas. En virtud de la ciencia media, Dios ve antes de predestinar quienes son los que habrían de cooperar a su gracia y salvarse, y quienes no. Pero estos méritos previstos (notese bien, con ciencia media, no con ciencia de visión, y por la mismo no como futuros absolutos, sino como futuros condicionados) no pueden ser propiamente razón o causa de la predestinación; pero son una condición necesaria y requerida para que Dios elija a unos y no a otros. Así, pues, la predestinación para Alfonso de Mendoza no es *propter praevisa merita*, ni *post praevisa merita absolute futura*, sino *post praevisa merita conditionate futura*. La reprobación que él admite es una permisión del pecado y un abandono y castigo eterno del réprobo; pero no queda del todo claro su pensamiento.

J. A. de Aldama S. I.

* E. Cuevas. *Fr. Alfonso de Mendoza, Agustino, primer tratas inéditas).* (Archivo Ibero-Americano, 2.ª época, 2 [1942]

El autor nos da ante todo unas notas biográficas del P. Alfonso de Mendoza (1557-1596), en las cuales, por ejemplo, se fija la fecha de su muerte. Por cierto que el testimonio del P. Vidal, que hace al P. Mendoza hermano del P. Méndez, no parece que sea recusable en virtud de la diversidad de apellidos. Se sabe lo arbitraria que era la costumbre de los apellidos entonces, aun dentro de los miembros más cercanos de una misma familia. Así, por citar un ejemplo conocido, Santa Teresa y su hermano se llamaban Teresa de Ahumada (apellido de la madre) y Lorenzo de Cepeda (apellido del padre); que es un caso del todo igual al nuestro.

Después de presentado así el P. Mendoza, nos da el autor noticia de su doctrina sobre la realeza de Cristo. Su tesis, defendida con abundante copia de razones y teniendo en cuenta las diversas posiciones de los adversarios, es la siguiente: "Christus, quatenus homo, etiam cum adhuc mortalem vitam agebat, perfectum, proprium et absolutum rerum omnium dominium et totius orbis perfectum et universale regnum habuit". A continuación discute el tiempo en que empezó a ser Rey de hecho, la eternidad de ese reinado y los títulos que lo acreditan.

J. A. de Aldama S. I.

* M. R. Pazos. *En torno a Arias Montano y su Biblia (Cartas inéditas).* (Archivo Ibero-Americano, 2.ª época, 2 [1942] 469-484).

Las cartas que por primera vez publica M. R. Pazos giran bien poco en torno a la Biblia del gran extremeño, algo más en torno a su vida, pues nos le muestran en relación estrecha con el ilustre Cardenal Sirleto y con el padre Miguel Medina y su colaborador el doctor Pedro de Fuentidueña.

En cambio al principio de su trabajo presenta el autor una confirmación no despreciable sobre la fecha tradicional del nacimiento de Arias en 1527, contra García Maceira que la coloca en 1531 basándose principalmente en la partida de bautismo. Pazos aduce el testimonio que ciertamente es de fuerza de la declaración del mismo Arias en el proceso de D. Alonso Vázquez en el cual depone como testigo en diciembre de 1582 y asegura tener 54 y 55 años.

R. Criado S. I.

L. DE MOLINA. *Los seis libros de la Justicia y el Derecho.* Traducción, estudio preliminar y notas de M. FRAGA E IRIBARNE. Tomo 1, vol. 1 y 3; tomo 2, vol. 1. Madrid 1941 y 1943. En 8.°, 606, 607 y 630 p. Ptas. 50, 30 y 30.

La Facultad de Derecho de la Universidad Central, bajo la dirección de su ilustre Decano el Excmo. Sr. D. Eloy Montero, inicia una obra de grandes alientos: la publicación de una *Biblioteca de Clásicos Jurídicos* que recoja los grandes valores jurídicos de nuestros siglos áureos.

La figura señera de Molina y sus seis libros de la Justicia y el Derecho, han sido escogidos por el Sr. Fraga e Iribarne para abrir la serie de nuestros grandes juristas.

Sabido es que el insigne teólogo y jurista conquense dividió su obra en seis tratados, de los que la presente edición, acomodándose al plan de Molina, nos va ofreciendo el texto original traducido fielmente al castellano.

El vol. 1 del tomo 1 contiene el primer tratado, de la justicia en general y de sus clases, y las disputas 1/40 del segundo tratado, que versa sobre la justicia conmutativa referente a los bienes externos.

D. Eloy Montero, en un solidísimo y profundo proemio, en que nos da la razón de ser de este amplísimo plan de publicaciones, subraya la admirable síntesis que hizo Molina de lo teológico y lo jurídico, lo que le lleva a un luminoso enfoque de los más arduos problemas de la Filosofía del Derecho.

El discurso preliminar del señor Fraga Iribarne, autor de la traducción, comentario y notas de toda la obra, revela la gran preparación, recta formación y criterio solidísimo con que el ilustre catedrático de la Central se acerca al estudio de nuestros clásicos del Derecho.

Su conocimiento de la literatura molinista, que abarca aún las más recientes publicaciones, le permite esbozar las líneas más acusadas de la figura histórica de Molina, señalando sus profesores y maestros, su labor docente y las ediciones de sus obras.

El vol. 3 del tomo 1 se abre con un prólogo del Excmo. Sr. D. José de Yanguas Messía al que sigue el estudio preliminar del Sr. Fraga Iribarne. En este segundo comentario el autor pone de manifiesto el valor trascendente de Molina y su luminosa figura en el campo del derecho internacional. Molina en su tratado de justicia es, ante todo, un teólogo, como lo demuestra, principalmente, al tratar de la guerra. El señor Fraga Iribarne estudia a nuestro jurista como internacionalista, comparándole con Vitoria, Báñez y Suárez, insistiendo, especialmente en las coincidencias entre la

doctrina molinista y vitoriana, no menos que en sus discrepancias, que no siempre son meramente accidentales.

Síguese la traducción del texto de Molina que comprende las disputas 98/123 sobre la guerra, y las 124/155 sobre los testamentos y la sucesión hereditaria.

El vol. 1 del tomo 2, prologado por el Excmo. Sr. D. Esteban Bilbao, está integrado por las disputas 252/293 acerca de los contratos en general y la promesa y la donación en particular.

El señor Fraga Iribarne se propone en la introducción preliminar el problema de la naturaleza del acto jurídico y especialmente del contrato, penetrando con singular acierto y profundidad en el concepto de la causa jurídica.

Las relaciones entre la moral y el derecho y entre las obligaciones naturales y civiles hablan muy alto de la preparación filosófica y jurídica del Sr. Fraga Iribarne, quien, profundo conocedor de nuestros grandes y clásicos juristas, no menos que de las más señaladas figuras de la ciencia jurídico contemporánea, abre amplios horizontes a la revalorización del derecho de nuestros días.

Obras como estas no solamente honran a nuestras Universidades, sino que imponen nuestra producción en el campo científico internacional, obligando, incluso, al conocimiento de la lengua de Cervantes, a quienes deseen estar al día en los resultados de la investigación mundial.

R. S. de Lamadrid S. I.

* B. Romeyer. *Libre arbitre et concours selon Molina* (Gregorianum 23 [1942] 169-201).

Es una revisión de la doctrina de Molina sobre el concurso, para determinarla con mayor precisión y librarla de falsas interpretaciones. Revisión principalmente en el aspecto filosófico. La concepción de Molina en este punto no es puramente negativa; en el fondo coincide perfectamente con la fórmula de Santo Tomás: "Deus in quolibet operante immediate operatur." Es verdad que Molina rechaza esa fórmula para sustituirla con aquella otra: "Deus cum causa secunda immediate in illius actionem et effectum operatur". Pero lo único que él quiere excluir es la interpretación fisicista que de Santo Tomás hacía por ejemplo el Ferrariense; al mismo tiempo quiere asegurar la "immediatio suppositi" en el concurso de Dios. En ese mismo sentido hay que entender su empeño en no admitir como buena la

comparación que toma Santo Tomás del artista humano y del instrumento que usa para llevar a cabo su obra.

J. A. DE ALDAMA S. I.

* M. VIGANO, S. I. *In margine al 3.° centenario di Galileo.* (La Civiltá Cattolica 1 [1942] 263-370; 367-372).

Las alabanzas que merecidamente se tributan a Galileo con ocasión del tercer centenario de su muerte, fácilmente degeneran hoy, como sucede en la reciente "Enciclopedia Storica del Scienze e delle loro Applicazioni", en censuras contra la doctrina de Aristóteles, de los escolásticos y contra la Metafísica en general. Demuestra el A. con atinadas observaciones la inexactitud de tal censura, así por las numerosas y honrosas excepciones que hay que señalar entre los aprioristas escolásticos, como por el cultivo inteligente de los métodos experimentales, llevado a cabo por el mismo Estagirita y por muchos de sus más notables partidarios; hace constar la ligereza con que proceden algunos de estos impugnadores de la Metafísica, así en materia de citas mal interpretadas, como en el juicio que forman sobre el verdadero valor de la Filosofía escolástica; irrita asimismo con breves, pero vigorosos argumentos, los graves defectos en que han incurrido otros sistemas filosóficos que se han apartado del camino recto de la sana metafísica y las notorias injusticias que bajo este y otros aspectos se cometen contra hombres de reconocido mérito científico, contemporáneos de Galileo.

A. DUE ROJO S. I.

* A. ROCHA. *O centenário de Galileu* (Broteria 34 [1942] 593-602).

Lamenta el A. que aún hoy, cuando las cosas están plenamente aclaradas en torno al proceso de Galileo, se alcen en Portugal voces discordantes para invocar el "eterno conflicto entre la ciencia y la religión". Con gran precisión fija las posiciones de la Curia romana y de los teólogos de aquel tiempo, así como la del propio Galileo, frente a los problemas suscitados, con ocasión del proceso, en el terreno exegético: si los teólogos olvidaron que la Sagrada Escritura no es un tratado de astronomía, el sabio olvidó a su vez que él no era más que un sabio seglar; pero es fuerza reconocer, como consta del testimonio de Galileo mismo, que él fué el primero en desmentir expresamente en aquella ocasión el pretendido conflicto entre la fe y la razón.

A. DUE ROJO S. I

* J. F. Yela Utrilla. *Galileo el ortodoxo* (Revista de Filosofía 1 [1942] 99-125).

Es una meritoria colaboración a la empresa de poner en claro los dos aspectos de la secular "cuestión de Galileo": el científico y el dogmático. Con selecta erudición bibliográfica impugna al A. la falsificacion de los hechos, base de las campañas que han pretendido hacer de Galileo el mártir de la ciencia; insiste entre otros argumentos, en el de que el núcleo del famoso proceso fué la actitud desobediente y la tendencia peligrosa de sus polémicas, máxime en aquellos tiempos de protestantismo naciente, y en modo alguno la heterodoxia del sabio; antes al contrario, pone de manifiesto que si hubo martirio en algún sentido, fué el testimonio que dió de su fe católica: de esta manera "el proceso es mera sombra que pone a mejor luz, por contraste, el maravilloso cuadro de la Iglesia católica en su historia" (p. 119).

Completa el trabajo la refutación de los que ven en Galileo uno de los precursores del neokantismo, y se hace un interesante análisis de la actitud doctrinal del español Diego de Zúñiga frente a las doctrinas de Copérnico, en relación con la Sagrada Escritura.

A. Due Rojo S. I.

* C. Burón Alvarez O.E.S.A. *Causalidad de María en nuestra predestinación, según el P. Bartolomé de los Ríos O.E.S.A.* (Estudios Marianos 1 [1942] 284-324).

En un detenido estudio, después de presentarnos la personalidad del P. Bartolomé de los Ríos (1580-1652), analiza el autor su doctrina sobre la predestinación de Cristo como causa de nuestra predestinación, todo ello base y fundamento de la materia principal del artículo, que es la predestinación de Nuestra Señora. Ella fué predestinada para ser hija predilecta del Padre, y primogénita de todas las criaturas (nótese sin embargo que el P. Ríos defiende la sentencia tomista sobre el motivo de la Encarnación). Ella es causa de nuestra predestinación con Cristo y por Cristo, en el orden de causalidad eficiente, ejemplar y final. El P. Burón insiste en que la figura del P. Ríos como mariólogo debe ser más conocida. Y tiene razón. Ante todo es de gran interés su doctrina y práctica de la Esclavitud Mariana, en la que puede llamarse precursor del B. Luis M. Grignion de Montfort. Y en la parte especulativa su obra *Hierarchia Mariana* (1641) señala avances muy notables en la Mariología. También él usa el título de *Corredemptrix*. Hace depender la realidad de la Corredención mariana de su consentimien-

to en la Encarnación, y la explica no sólo porque María dió la materia con que fuimos redimidos y porque voluntariamente entregó a su Hijo para ser sacrificado por nosotros ofreciéndolo así Ella en sacrificio, y porque con sus exhortaciones influyó en la voluntad con que su Hijo se ofreció a la Pasión, sino además por sus propios dolores al pie de la Cruz. En cuanto a la satisfacción, admite el hecho de la satisfacción mariana por el mundo, pero no el que esta satisfacción sea condigna. Por estas indicaciones se ve de cuanto interés puede ser para la Mariología el estudio de este autor desconocido, aun en temas tan modernos como los insinuados. Sin embargo puede ser aventurado establecer las relaciones de prioridad que en el artículo se indican. Recuérdese por ejemplo el nombre, también injustamente olvidado en Mariología, de Juan Bautista Novati, cuya obra *De Eminentia Deiparae* precedió a la *Hierarchia*.

J. A. DE ALDAMA S. I.

* G. M. ROSCHINI. *Doctrina S. Ioannis Eudes circa Corredemptionem B. M. Virginis* (Marianum 4 [1942] 59-62).

En breves líneas recoge el P. Roschini el pensamiento de S. Juan Eudes sobre el problema de la corredención mariana. Del conjunto de esos textos hay que deducir claramente la consecuencia que saca el autor. Para S. Juan Eudes, en efecto, la Santísima Virgen ofreció su Hijo y todas sus cosas, principalmente sus dolores, por la salvación del mundo. Y todo esto no lo hizo como persona privada, sino como persona oficial, que en virtud de su especial predestinación tenía el oficio de Corredentora, o de Segunda Eva. Es claro, por lo mismo, que sus dolores, junto con los de su divino Hijo, tuvieron un influjo positivo e inmediato en la redención objetiva del género humano.

J. A. DE ALDAMA S. I.

* L. DESNOYERS. *Bossuet et la Bible* (Bulletin de Litter. Ecclés. 43 [1942] 210-230).

El artículo es reproducción de una conferencia tenida en Toulouse el 16 de marzo de 1928. En el exordio se compara el poco uso que hoy se hace de la Sagrada Escritura con el mucho que hacía Bossuet. El cuerpo de la conferencia se divide en tres partes: 1) Cómo leía Bossuet la Biblia. 2) Cómo la vivía. 3) Cómo la defendió. Nuestros modernos oradores no saben gustar la Biblia, como Bossuet.

Cómo leía Bossuet la Biblia: Estudiante de 15 a 20 años todos los días daba las dos primeras horas de la mañana al estudio de la Biblia. De los 25 a los 42 años sigue fiel a la lectura con la pluma en la mano y el comentario de los Padres. Compara el texto griego con el latino. A los 46 años forma y preside un círculo de estudios bíblicos y teológicos. En su lectura entra en contacto con el texto mismo sagrado. Usa de los comentarios sobriamente, cuando tropieza en la lectura. Las cuestiones intrincadas no se esfuerza por resolverlas.

Cómo vivía la Biblia: El contacto con la Biblia fecundaba la mente de Bossuet, estimulaba su sensibilidad y la ordenaba también.

Cómo defendió la Biblia: El 1678 publicó Richard Simón su historia Crítica sobre el Antiguo Testamento. Es el comienzo del racionalismo bíblico, que equipara los libros sagrados a los demás. Bossuet impugnó a Richard Simón en todas sus obras. "Las dificultades que se formulan contra la Sagrada Escritura son de fácil solución para los hombres de buen sentido y de recta intención".

J. Leal S. .I

* M. Solana. *El P. Luis de Lossada, filósofo español del s. XVIII* (Revista de Filosofía 1 [1942] 345-370).

El incansable investigador de la historia de la Filosofía española pretende en este artículo pesar los valores filosóficos del P. Luis de Lossada, de quien dijo Menéndez Pelayo que tuvo "la palma entre los demás aristotélicos de su era". Sabido es que Lossada puso empeño especial en seguir a Suárez, cuya doctrina quiso exponer con exactitud, claridad y orden. Por eso para apreciar su valor es preciso compararle con el Doctor Eximio. Así lo hace el autor de este trabajo, tomando como ejemplo las explicaciones de ambos filósofos sobre la verdad lógica. Y de aquí la conclusión a que llega: "comparada la exposición de Lossada con la de Suárez sobre lo que es la verdad lógica o formal, aunque el Jesuita gallego demuestra evidentemente que posee claridad, agudeza..., no llega a la amplitud, solidez y destreza del Doctor Eximio. Lossada da a conocer que posee un buen talento filosófico; Suárez revela aquí, como siempre, que es un egregio maestro de Filosofía". La originalidad de Lossada hay que ponerla en los datos que aprovecha cuidadosamente de las ciencias modernas. Su método ofrece más campo a la observación, como ambiente de su época; y sobre todo es esmeradísimo en la precisión de los conceptos que maneja, si bien es verdad que no siempre lo hace así.

J. A. de Aldama S. I.

2.—Obras diversas

Comillas — Miscelánea de colaboración científica de los antiguos y actuales profesores de la Universidad Pontificia de Comillas con motivo del quincuagésimo aniversario de su fundación, 1892-1942. Comillas, 1943. En 8.°, 642 p.

La Universidad comillense ha querido dejar un recuerdo perenne de sus fiestas cincuentenarias ofreciendo al mundo científico una selecta y rica colección de trabajos originales.

Prologa el volumen el entonces Rector, P. Joaquín Salaverri, conocida figura en el campo de la teología positiva, comentando el elogio que de Nebridio hace San Agustín al llamarle *beatae vitae inquisitor ardens et quaestionum difficillimarum scrutator acerrimus.*

El P. T. Zapelena muestra con las actas de los concilios Tridentino y Vaticano que no existe dificultad dogmática para considerar a los obispos efesinos como sacerdotes *secundi ordinis*, y prefiere esta exposición del texto paulino, apoyado en el testimonio de Clemente a los Corintios.

El P. J. M.ª Sarabia subraya la Romanidad en el *Libro de los Estados* del Infante D. Juan Manuel, estudiándolo en el marco histórico de las luchas entre el Pontificado y el Imperio e insistiendo en su doctrina de las Relaciones, en la que aparecen la superioridad del poder de la Iglesia y la armonía que debe reinar entre ésta y el poder civil.

El P. S. Diego estudia la mediación universal de la Santísima Virgen en el *Planeta*, obra inédita del Canciller de Alfonso VIII Diego de Campos; y en una segunda parte de su trabajo transcribe los testimonios originales del escrito medieval, tomados, casi en su totalidad, del libro cuarto de dicha obra que termina con una defensa de la Asunción de nuestra Señora.

El P. J. Escudero publica una carta del P. Juan de Mariana, contestación a otra del P. Juan Bautista González, ambas inéditas, y en la que defiende el célebre historiador, con Cayetano y Suárez, la existencia de una cuarta subsistencia absoluta *in divinis*.

El P. L. Rodrigo expone la relación que existe entre el probabilismo moral y el jurídico enunciado en el can. 15. El primero se funda en el defecto de la ley y su transgresión formal, se aplica a toda ley así humana co-

mo divina y se extiende al *dubium facti* cuando redunde en *dubium iuris*. El segundo se apoya en el defecto de la ley no suficientemente instituída, excluye la urgencia objetiva de la ley y su transgresión material, se aplica solamente a la ley humana y únicamente tiene aplicación en el *dubium iuris*. No existe, pues, ninguna oposición entre el can. 15 y el principio fundamental del probalismo moral, así como tampoco puede deducirse del citado canon una confirmación directa de la doctrina moral probabilista.

El P. L. M.ª Morán estudia el orden moral en Dios uno y trino y en Jesucristo Dios-Hombre como fundamento de la cuestión que se propone: ¿si puede darse en el hombre algún desorden moral con plena deliberación y sin pecado? Para responder a esta pregunta, expone dos concepciones del orden moral establecido por la actual providencia divina con respecto al hombre: la que considera pecado toda violación de la voluntad divina, y la que únicamente tiene por tal la de la que es estrictamente preceptiva. El A. se decide por esta última, haciendo ver que es la doctrina de San Ignacio coincidente con la del Doctor Angélico.

El P. R. Sotillo examina el pasaje de San Pablo (I Cor. 6, 1/8) y concluye que en la primitiva Iglesia existían tribunales eclesiásticos para juzgar las causas temporales entre los fieles, los cuales ejercían no solamente la potestad arbitral sino también un verdadero poder de jurisdicción fundado en la potestad indirecta de la Iglesia.

El P. G. García describe y estudia el ms. 1092 del Archivo de la Provincia de Toledo *Addenda ad Compendium nostrorum privilegiorum*, insistiendo en los que fueron concedidos *vivae vocis oraculo*: interesante y profundo estudio que hizo el Cardenal Juan de Lugo con ocasión de la revocación que de los tales privilegios hicieron Gregorio XV y Urbano VIII. Este último pontífice declaró más tarde que se excluían de toda revocación los oráculos autenticados. Lugo examina cuáles de los privilegios fueron concedidos a la Compañía por Bula o por oráculo v. v. y de éstos cuáles habían sido autenticados con la firma de un Cardenal o *per signaturam*. Esta es la razón del *Addenda*, para completar y corregir, después de la legislación pontificia, la edición de los privilegios de la Compañía hecha en 1615.

El P. R. Arconada hace ver el paralelismo del *a mari usque ad mare* del Ps. 71, 8 y *los cuatro mares* de la literatura china. Para ello estudia la fórmula china de *los cuatro mares para dentro*, de la que son derivaciones las otras tres fórmulas y los diversos sentidos que tiene (nacionalista, circunscriptivo y universalista). Demuestra con abundantes testimonios de la epigrafía y literatura china que el sentido primitivo es el universalista con lo que los cuatro mares de la literatura china constituyen, según el A., un pa-

ralelismo literario que con su antigüedad y primitivismo está testificando a favor del viejo texto hebreo del salmo 71 (72), 8, entendido también en sentido universalista.

El P. V. Larrañaga ante el problema de dónde tomó San Juan el concepto y el término de *Logos*, rechaza la explicación targúmica de *memra Adonai*, el origen filónico y el de la literatura mandea. La primera solución católica muestra que la idea la tomó el autor del cuarto Evangelio de la enseñanza misma de Jesucristo y el término lo halló preparado en los Sapienciales y en San Pablo. Una segunda y más completa explicación añade a la primera el influjo del medio ambiente del Asia Menor. Esta es la que prefiere el A., quien se muestra versadísimo en toda la literatura referente a dicho problema.

El P. C. M.ª Abad ofrece datos interesantes para la bibliografía del Cardenal Juan de Lugo y en especial para su magisterio en España, y publica siete cartas inéditas cuyos datos históricos explota acertada y concienzudamente en su ensayo histórico sobre el ilustre purpurado.

El P. S. González estudia, basado en las obras de San Isidoro y en los Concilios toledanos, la formación del clero en la España visigoda, tema que ha merecido, asimismo, la atención del P. Domínguez en su artículo *El candidato al Sacerdocio en los Concilios de Toledo* publicado en la Ciudad de Dios (155 [1943] 219 ss).

El P. F. Lodos, en un anticipo de la monografía que prepara sobre la diócesis de Santander, expone las gestiones que durante la segunda mitad del s. XVI y primera del XVII se llevaron a cabo para conseguir la erección de la nueva diócesis. La documentación plena y de primera mano, en su mayoría inédita, y las cualidades que en su aprovechamiento muestra el P. Lodos nos hacen esperar con impaciencia la obra completa.

El P. M. Alonso intenta establecer una cronología de las obras de Averroes, partiendo de las fechas de sus escritos datados y de las indicaciones que el filósofo musulmán nos proporciona en sus mismas obras. Aunque estas fechas solamente se refieran a las primeras producciones de Averroes, y no pretenda el A. establecer una cronología definitiva, es indudable que su trabajo ha de facilitar el estudio de la literatura averroista.

El P. F. Ogara analiza una homilia rítmica publicada en el tomo 61 de la Patrología Griega de Migne (col. 737/8) intitulada *In Christi Natalem diem*. Después de dar a conocer este género de la literatura eclesiástica bizantina, divide el texto homilético para hacer sensible su ritmo, y concluye que la paternidad de esta pieza literaria pertenece a San Germán de Constantinopla.

El P. M. Candal estudia los orígenes del Palamismo en un documento de David Disípato que reproduce, con todas las exigencias de la crítica moderna, a continuación de su trabajo, basándose en el ms. griego 508 de la Real Biblioteca de Baviera en Munich.

El P. J. M.ª Ibero trata de conciliar la doctrina de las razones seminales de la antigua filosofía, y especialmente de San Agustín, con la de los modernos biologistas que vienen a coincidir de este modo en una idéntica y continuada concepción de la propagación de la vida.

El P. J. del Barrio a la pregunta ¿conservan los elementos químicos su individualidad en los compuestos? responde: "En resumen, por virtud de los grandes progresos de la Física, Química y Atomística, la vieja tesis de los cambios sustanciales de los elementos en la combinación química, ha pasado ya a la categoría que forman sus congéneres de los elementos, la incorruptibilidad de los cuerpos celestiales, el sistema geocéntrico y la eternidad de la materia".

El P. R. M.ª Hornedo ofrece un índice de las diversas reformas de los estudios de gramática en el s. XVI como el marco adecuado de la que es el principal objeto de su investigación, la comenzada en 1583 por Fr. Luis de León, y terminada por el Brocense en 1589. Una nueva monografía sobre la Universidad de Salamanca es siempre bien acogida por quienes sienten la necesidad de que se vaya preparando la historia del primero de nuestros centros docentes; y la del A. es, sin duda, una valiosa colaboración en este sentido.

Aunque la rápida enumeración de los artículos de la Miscelánea no pueda dar una exacta idea del valor de cada uno de ellos, servirá al menos para poner de manifiesto que una colección de esta naturaleza es de imprescindible necesidad en toda biblioteca teológica moderna.

R. S. de Lamadrid S. I.

De Raze, de Lachaud et Flandrin, Societatis Iesu Presbyteri. *Concordantiarum SS. Scripturae Manuale*. Barcelona, Editorial Librería Religiosa, 1943. En 8.º, 751 p.

Feliz acuerdo el de la "Editorial Librería Religiosa" de Barcelona de reimprimir fototípicamente el precioso Manual que ya apareció por primera vez en 1851 y que para 1929 contaba ya con 20 ediciones. Esta sola cifra muestra a las claras los valores del Manual. En especial para predicadores y estudiantes eclesiásticos, que no pueden disponer fácilmente de la obra de

Peultier-Etienne-Gantois, es un pequeño tesoro. Exactitud, clara disposición y riqueza en tan pequeña mole son sus méritos más relevantes. La Editorial merece los más sinceros plácemes por haber proporcionado al público español esta obrita y en un papel que la honra en las actuales circunstancias.

R. Criado S. I.

L. Cl. Fillión. *Vida de Nuestro Señor Jesucristo*. Madrid, Edit. Fax, 1942 3.ª edic. 4 tomos 22 × 16 cms. 392. 296. 480. 416 p. Ptas. 70.

La Vida de N. S. Jesucristo por Fillión es de las obras científicas que han adquirido más popularidad. En el espacio de 20 años van tres ediciones en España hechas sobre la novena edición francesa. La presente es copia de la segunda española, publicada en 1936. Luis Claudio Fillión (1843-1927) es un benemérito apóstol de las Ciencias bíblicas. En 1882 publicó una Sinopsis evangélica en latín, con miras a una futura Vida del Señor. Conoce toda la Biblia, pues la ha comentado entera. Pero ha consagrado una labor especial a los Santos Evangelios. Al principio de su carrera los comentó aparte; después los tradujo y anotó en un volumen especial, que anda también en español. El 1911 reunió en otro volumen la historia de los ataques racionalistas contra los Evangelios y la Vida de N. S. Jesucristo. El 1921 publicó una vida popular del Señor. Y el 1922, después de cinco años de trabajo constante, publicaba la Vida que más nombre le ha dado. *La Vida de N. S. Jesucristo. Exposición histórica, crítica y apologética*, en tres tomos, con magnífica introducción e índices. Apoyado en la teología, en la exégesis y en la crítica de los textos, nos va contando los sucesos de la Vida del Dios-Hombre en la tierra, con sencillez, claridad y unción. Hasta que salió en 1933 la Vida de N. S. por el P. Fernando Prat, era sin disputa la más completa de cuantas se han escrito en lo que va de siglo. Lo abarca todo y está al tanto de todo, como decía el P. Lagrange. Al cabo de sus 22 años de publicación, sigue siendo una vida moderna, completa y crítica De todas las que corren en español es la primera y la que más puede servir a los Sacerdotes y seglares cultos.

J. Leal S. I.

I. Prado, C. SS. R., *Praelectionum biblicarum Compendium.* Novum Testamentum. Matriti, Edit. El Perpetuo Socorro, 1942, 23×6 cms., 752 p. Ptas. 30.

Para los que conocen las "Praelectiones Biblicae" ad usum scholarum del P. Simón que ha continuado laudablemente el P. Prado, bastará indicar las características de este "Compendio" que ahora nos presenta el padre Prado, de los dos tomos que tienen las Praelectiones del N. T.

En este Compendio ha omitido la bibliografía, la introducción política, social y religiosa de Palestina. Fuera de esto, todas las demás cuestiones están tratadas, aunque más sucintamente. Este solo volumen sirve para el estudio de los libros históricos del N. T., de las Cartas y del Apocalipsis.

En algunos puntos secundarios se han introducido algunas sentencias nuevas, bien del P. Prado, bien del P. Dorado, que prepara la quinta edición de las *Praelectiones.*

Para el fácil uso del Compendio hay dos tipos de letras, uno mediano y otro pequeño, que distingue la importancia de las cuestiones.

En el margen se ponen también los números de las *Praelectiones,* que son como el libro del Maestro, respecto del presente Compendio.

El presente resumen tiene para los alumnos de los Seminarios la doble ventaja del precio, que equivale en total al de uno solo de los otros libros, y del volumen. En uno solo tienen todo el Nuevo Testamento.

Como todo compendio necesita la sabia y detenida explicación del Profesor. Y con este supuesto está hecho el libro.

J. Leal S. I.

I. Prado C. SS. R. *Synopsis Evangelica ad usum Scholarum.* Matriti, Edit. El Perpetuo Socorro, 1943, 23×6 cms. XXXI,

Esta Sinopsis de los Cuatro Evangelios la ha acomodado el P. Prado al "Praelectionum Biblicarum Compendium", de que damos también cuenta en este número.

Nos da en columnas paralelas el texto íntegro latino de los Cuatro Evangelistas. A veces pone también el texto griego, tomado de la tercera edición del P. Merk (1938). Esto lo hace en las perícopas de mayor importancia, mirando a aquellos alumnos que no disponen de un manual greco-latino. Por esto anota las variantes más salientes.

En el orden que adopta para la concordia de los Cuatro Evangelistas y en la distribución general de la Vida del Señor, se atiene a las sentencias

tradicionales. La fiesta de que habla S. Juan en el cap. V es la segunda Pascua. Con lo cual el ministerio del Señor tiene que haber durado tres años cumplidos. La aparición de Cristo en Mt. 28, 9s. la distingue con la sentencia más tradicional de la de Mc. 16, 9-11 y Jn. 20, 11-18, aunque hoy día se va abriendo camino la sentencia que refiere a una sola aparición de María Magdalena los tres lugares citados.

En las clases de exégesis esta Concordia del texto Evangélico puede ser muy útil.

J. Leal S. I.

J. Rabeneck S. I. *Einführung in die Evangelien durch Darlegung ihrer Gliederung.* Münster (Westf), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1941. En 8.°

Los estudiantes de Teología tienen que aducir numerosos textos de Sagrada Escritura, principalmente del Nuevo Testamento, como prueba de las tesis. Esto les crea una grave dificultad. Mayor es la que presentan los Evangelios, porque los datos sobre la vida y doctrina del Señor está en ellos desigualmente distribuída y de diverso modo ordenada. El modo más racional de resolver esta dificultad, y a la vez el más fecundo, lo constituye el conocimiento más íntimo de la estructura de los diversos Evangelios, de la manera de estar articulados en ellos los diversos miembros, el llegar si es posible a la manera de trabajar de cada autor sagrado. Este gran servicio ha prestado el P. Rabeneck a los estudiantes de Teología, a los que especialmente dirige su obra. Y verdaderamente nada se había hecho hasta ahora de tan satisfactorio resultado.

Para hacer su trabajo lo más objetivamente posible, el ilustre profesor estudia la sucesión de materias tratadas por cada Evangelista fijándose en ciertos elementos de la forma externa que pueden determinar la división de miembros, como la repetición de determinadas palabras y expresiones, la semejanza de comienzo y final de cláusulas, la correspondencia simétrica de las frases o de las secciones, la división según determinado número de miembros (3, 5 y 7 principalmente), la coordinación de diversas secciones entre sí. Un ejemplo aclarará lo dicho. San Mateo contiene 5 grupos de discursos del Señor que separa 6 secciones de narraciones. Todos ellos terminan con la fórmula: "*Y sucedió: cuando hubo acabado Jesús estos discursos*"... (el 3.° "*estas parábolas*"..., el 2.° "*de dar órdenes a sus discípulos*"..., el último "*todos estos discursos*"...) Las parábolas forman el tercer grupo y el

centro del Evangelio. Estas son 7 y constituyen 3 secciones: la primera es la parábola del sembrador con el motivo de hablar Jesús en parábolas y la explicación de ella a los discípulos. La segunda sección se dirige toda ella a las turbas, consta de 3 parábolas y comienza cada una con la fórmula "*otra parábola les expuso diciendo*". El cambio de lugar y auditorio distingue la segunda de la tercera sección. Esta consta a) de la explicación de la parábola de la zizaña, b un conjunto de tres parábolas cortas que comienzan cada una con "*semejante es el reino de los cielos*"..., y están enlazadas con el adverbio "*además*", ("*de nuevo*"). Este ejemplo baste para entender el método del autor para distinguir los miembros y la coordinación de ellos.

El primer Evangelio lo ha trabajado J.Rabeneck con bastante mayor amplitud que los demás. Sólo él ocupa 71 páginas, mientras el segundo tiene 20 solamente y 30 y 33 respectivamente se consagran a S. Lucas y S. Juan.

El segundo Evangelio lo divide el autor en tres grandes partes (cc. 1-5, 6-9, 10-16). La primera y tercera en tres secciones de 7 miembros cada una; la segunda en cuatro secciones que constan de 5, 3, 3, 5 miembros.

Menos harmónica es la extructura de S. Lucas. Desde luego el comienzo del viaje a Jerusalén (9, 51) forma una profunda división que se toma como punto de partida. Natural es la subdivisión en parte preparatoria: Infancia (cc. 1 y 2 = I) y Bautismo y ayuno (cc. 3 y 4 = II) y el ministerio anterior al viaje (cc. 5,1-9,50). También la segunda mitad presenta una división natural en la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén y separa así las dos últimas secciones: últimos días en la Ciudad Santa (cc. 20 y 21) y Pasión y Resurrección (cc. 22-24). El viaje a Jerusalén, lo mismo que el ministerio anterior dan 3 secciones desiguales, que por admitir subdivisiones, pueden considerarse también como si fueran 5. He aquí sus miembros 5; 3, 3, 3; 5 y 5, 7; 7; 7, 5. Las dos primeras y las dos últimas secciones están formadas de 7 cada una.

El cuarto Evangelio presenta claramente dos partes, constituída por los doce primeros capítulos la primera y 13-21 la segunda. En cada parte distingue Rabeneck siete secciones: los cuatro primeros capítulos hacen la I y II; los cc. 5 y 6 la III y IV y la V a VII están formadas por los cc. 7-12. En la segunda parte la Cena con el discurso de Jesús constituye las 3 primeras secciones. Las otras cuatro son: Prisión del Señor y Tribunal eclesiástico, Jesús ante Pilatos, Crucifixión y Sepultura, Resurrección y Apariciones; cada una de ellas consta de 7 miembros. Como apéndice a la sección VII aparece el c. 21 con 3 miembros añadido posteriormente por el Evangelista.

La contextura de los discursos del Señor con sus diversos miembros según números fijos es casi siempre clara y convincente. Más discutible podrá parecer a algunos la división en miembros hecha por el autor en determinados casos. Sin embargo, abundan mucho más los aciertos del P. Rabeneck, que ha mostrado perpicaz ingenio en el logro de una obra que será de gran provecho en la formación de los jóvenes Sacerdotes.

D. González S. I.

A. Torres S. I. *Lecciones Sacras sobre los Santos Evangelios,* predicadas en la Iglesia del Sagrado Corazón de Jesús y de S. Francisco de Borja de Madrid. Vol. I, La Infancia del Señor (1922/3). Cádiz, Edit. Escelicer, 1943. En 8.° 429 p. Ptas. 15.

En el prólogo nos dice el autor cómo ha nacido este libro y el fin que se propone. El fondo del libro son las lecciones sacras que tuvo en el curso 1922/3 en Madrid. Ahora se ha servido de los apuntes de los taquígrafos, publicados en el Siglo Futuro. Algunas lecciones han sido totalmente refundidas ahora, a base de las reseñas conservadas en el periódico. Otras, en que faltaba el resumen o la nota, han sido hechas de nuevo.

El orden que sigue en el comentario de los Santos Evangelios es el de las armonías o sinopsis evangélicas. Utiliza la traducción castellana que hizo directamente del griego el P. Juan José de la Torre.

Los asuntos tratados son todos los que se refieren a la Infancia del Señor, desde la revelación del nacimiento del Precursor hasta la vida oculta en Nazaret. Dedica tres lecciones al Prólogo de S. Juan, dos al Magnificat y una al Benedictus.

Dos características queremos destacar.

No toma el Evangelio "como ocasión o pretexto para disertaciones o conferencias de asuntos más o menos trascendentales, de esos que el medio ambiente suele poner de moda"; su fin es dar "la sabiduría divina encerrada en la revelación escrita". En una palabra: se busca el sentido de la palabra divina directamente y por sí. Esto diferencia este libro de todos los demás libros de oratoria sagrada, que con título de homilías o sermones se publican entre nosotros.

La segunda característica distingue el presente libro de los Comentarios bíblicos. El autor ha estudiado profundamente los pasos que explica en las fuentes principales católicas y aún racionalistas. Pero después, quita "el andamio" que le ha servido para construir su lección. "El orador tiene que

estudiar lo mejor que pueda, para andar por terreno firme y conocido, pero luego... ha de dar tan sólo a sus oyentes lo que éstos sean capaces de llevar".

Los oyentes del P. Torres eran muy cultos y preparados y por eso el contenido bíblico de estas lecciones es muy completo. Se podría aprobar brillantemente a los alumnos de exégesis que supieran todos los datos y maneras bíblicas que encierran estas Lecciones Sacras. No solamente el sentido de las palabras o hecho evangélico, sino aun las mismas cuestiones secundarias de topografía palestinense están tratadas con competencia y perfección.

Digamos, pues, que mirando al fondo, el libro es muy doctrinal, recomendable no sólo para lectura de los simples fieles, sino aun para la preparación de sermones y meditaciones en los ejercicios.

La forma es trasparente, ecuánime y ordenada. Agua que corre por un llano, entre flores y plantas, ingénua, mansa y apacible. Libros como éste serán siempre saludados con júbilo por todos los amantes de la ciencia y literatura sagrada.

J. Leal S. I.

G. del Barco. *En pos de las Santas huellas.* Cádiz, Escelicer, 1942 (Colección lecturas selectas, vol. 4). En 8.°, 147 p. Pesetas 7.

Aunque el libro carece de prólogo por donde averiguar el fin del autor, la colección a que pertenece "*Lecturas selectas*" puede orientarnos sobre el fin del autor y la naturaleza del libro. No es un estudio científico sobre Tierra Santa ni tampoco un diario. Es más bien una obra de literatura que toma por fondo algo de la topografía y arqueología palestinense y sobre todo las sugerencias del devoto peregrino. En sus páginas se transparenta la fe y la devoción del autor. Recorre todos los lugares y ciudades que vieron pasar la figura del Señor y nos da las impresiones que han nacido en su ánimo creyente. Esta es la nota predominante del libro, más que la de reflejar la realidad de Tierra Santa bien en los días de Jesús, bien en los nuestros. Cumple bien con el fin de la colección. Es una lectura selecta, que puede hacer bien espiritual al lector, dentro de la facilidad y gusto con que se lee.

J. Leal S. I.

J. Rincón. *La plenitud y supremacía del primado jurisdiccional del Romano Pontífice en el Concilio Vaticano.* Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 1943. En 8.° XIX-133 p.

La mayor dificultad de esta disertación estaba quizá en su aparente facilidad. Todo parecía, a primera vista, brindar la ocasión para escribir una obra profunda y luminosa con un esfuerzo relativamente suave. Tratábase de la definición conciliar más reciente que existe en la historia de los dogmas; las formas en que se halla concebida y expresada, son enteramente modernas y acomodadas a la mentalidad de los teólogos de nuestros días; las fuentes de información ofrecían vivas aún y frescas las aguas en que el historiador puede saciarse a su placer con sólo recurrir al tomo VII de la *Collectio Lacensis*, a los cinco grandes volúmenes que a las actas del Vaticano consagra la continuación de Mansi, a Ceconni y a algunos otros autores no difíciles de alcanzar.

Pero esta facilidad no es más que aparente: la abundancia de materiales pertenecientes ya al dominio público, los documentos relacionados con el Concilio escondidos todavía y sustraídos a la vista del investigador; las múltiples ramificaciones que unían a la Asamblea Vaticana con el mundo religioso, intelectual, social y político de aquellos días; las raíces profundas y extensas que las doctrinas en el Vaticano proscritas tenían en los errores dogmáticos de tiempos anteriores... crean una serie de problemas asaz complicados a todo el que quiera penetrar a fondo en la historia del Concilio Vaticano.

¿Los ha resuelto el P. Rincón? Evidentemente no lo pretendía; pero dentro del plan que se ha trazado, se ha despejado el terreno para moverse con facilidad y relativa amplitud. En la conclusión final de su trabajo nos describe él mismo ese plan con las siguientes palabras: "Fué nuestro intento en el curso de este trabajo estudiar la importancia y necesidad de la definición del primado jurisdiccional del Romano Pontífice en el Concilio Vaticano.

"Para llegar a tal fin nos propusimos, después de proponer en primer término los errores que se propugnaban en contra de esta doctrina y de resolver las dificultades que se ofrecían principalmente contra el texto de la definición florentina, fundamento principal de la definición del Concilio Vaticano, considerar detenidamente el genuino sentido de esta última tal cual la entendieron los Padres defensores del dogma.

"Tal lo hemos hecho así tratándose de la naturaleza misma del Primado, al considerarlo en su plenitud y supremacía, como en el triple aspecto

episcopal, ordinario e inmediato, que lo distingue en su aplicación a todos los fieles cristianos en la Iglesia Universal" (pág. 127).

Es bastante, casi demasiado, para una tesis doctoral. En ella hemos de alabar, ante todo, la firmeza con que avanza constantemente hacia su meta. Cada parte, cada capítulo, cada página y cada párrafo es un paso seguro que queda plenamente comprobado. El P. Rincón parece complacerse con morosidad, un tanto excesiva, en convencer al lector de que se van dando esos pasos con repetirle, al final de cada una de las partes y de cada uno de los capítulos, el trabajo que se ha hecho y las conclusiones a que se ha llegado.

Ha sido también un acierto el comenzar preparando el terreno con la exposición de los errores o equivocaciones que, al tiempo mismo del Concilio Vaticano, parecían reclamar una declaración definitiva de la Iglesia. Tamburini y Pasaglia, en quienes el disertante ve encarnados estos extravíos doctrinales, son todo un símbolo. No se contenta con eso, sino que, respondiendo a una secreta pregunta del lector, le expone después las doctrinas galicanas tal como se entendían en los tiempos clásicos y quedaron sintetizadas en los cuatro artículos de 1682.

Antes de enfrentarse derechamente con la definición vaticana, era necesario dejar plenamente claro el sentido de la que dió el Concilio de Florencia, y el P. Rincón, con muy buen acuerdo, nos hace asistir a la discusión que aquel análisis provocó. Esta cuidadosa relación llena casi toda la segunda parte y no descansa el autor hasta poner de manifiesto la coincidencia que, en la parte doctrinal, tuvieron ambos Concilios. Pónese de relieve esta coincidencia en las conclusiones con que cierra la segunda parte (pág. 97).

Son estos preámbulos, demasiado extensos quizá, para llegar a la esencia misma del Primado de jurisdicción. Consiste éste en una potestad que, dentro de la Iglesia de Cristo, es *suprema*, porque no reconoce otra que la supere o iguale en categoría; es *plena*, porque a ella pertenecen todos los oficios que encierra el apacentar, regir y gobernar el rebaño de Cristo; y además es *episcopal*, es *ordinaria* y es *inmediata*, porque el Papa, en virtud de su cargo de pastor universal, tiene las atribuciones que pueden hallarse en todos los pastores particulares para encaminar al cielo todas y cada una de las ovejas que Jesucristo encomendó a S. Pedro y en él a todos sus sucesores.

El Concilio Vaticano expresó estas prerrogativas en unos epítetos que el P. Rincón explica con prolija minuciosidad en la tercera parte de su disertación, sin más que seguir los debates de la Asamblea.

Para que el lector tenga la seguridad de que se le da el pensamiento ver-

dadero de los Padres vaticanos, se le remite constantemente a los discursos por ellos pronunciados y en los momentos más solemnes se le ofrece, en notas, el texto latino tal como le conservan las actas y sonó en las naves de la Basílica de S. Pedro.

Quien siga paso a paso el estudio hecho en esta disertación, leerá, sin duda, después con mayor inteligencia y más plena penetración de su profundo sentido el capítulo III de aquella Constitución en que el Concilio Vaticano fijó de una manera definitiva las prerrogativas que la jurisdicción pontificia tiene en la Iglesia de Cristo.

Es frecuente en esta clase de trabajos la ausencia de carácter personal y el P. Rincón no se ha librado del todo del influjo que esa tendencia a la impersonalidad ejerce en los escritos modernos de erudición y que, a mi juicio, no siempre es digna de alabanza. Con tesón y estudiada diligencia hace desfilar ante nosotros las exposiciones de los Padres, pero se hace desear la exposición y el pensamiento propio: hace hablar a los demás, pero habla demasiado poco por sí mismo.

Nace de ahí cierta monótona languidez que tan vivamente contrasta con la animación reinante en el Concilio mientras se discutían las prerrogativas del Romano Pontífice. El autor parece esquivar de propósito la actividad de la vida conciliar y creo que no acierta en eso enteramente. Una descripción sintética de las diferencias de opinión y de la lucha que ellas provocaban, no sólo hubiera avivado el interés, sino también hubiera derramado sobre sus páginas abundante luz que haría resaltar más y serviría para apreciar mejor la grandeza de los poderes pontificios proclamados y definidos por el Concilio Vaticano.

La redacción literaria no es de aquellas que se imponen por su grandilocuencia, o atraen por su natural facilidad, o seducen por su elegante armonía. La lectura asidua de libros y documentos en diversas lenguas, la conversación sostenida, durante mucho tiempo, en idioma extraño y, acaso también, el afán de investigar y reproducir con fidelidad el pensamiento de los documentos que aduce, han contribuido para dar al lenguaje y al estilo un tono que produce en ocasiones menos grata impresión. Abundan los extranjerismos de vocabulario y de sintaxis, que nunca son necesarios y a veces menoscaban la necesaria claridad en la expresión. La influencia extranjerizante ha llegado hasta la ortografía. El signo de interrogación al principio de la frase es una propiedad de la escritura que varias lenguas envidian a la española y el P. Rincón la abandona con perjuicio de la claridad. Escribe *Bologna* por *Bolonia* y admite otras formas singulares que será muy fácil corregir cuando se imprima otra vez este trabajo que, según dejamos con-

signado, encierra méritos valiosos. Afortunadamente su autor tendrá siempre a mano los grandes maestros del lenguaje y del estilo literario y científico que no escasean ni en España ni en la América española. Hasta en nuestros mismos días tenemos ingenios tan sobresalientes como Pereda y Rubén Darío, Menéndez Pelayo y Andrés Bello.

FELIPE ALONSO BÁRCENA S. I.

W. SCHMIDT, S. V. D. *Der Ursprung der Gottesidee, III. Teil, Die Religionen der Hirtenvölker I; VII. Band, Die afrikanischen Hirtenvölker: Hamiten und Hamitoiden.* Münster i. W., Aschendorff, 1940. En 8.°, XXIV-864 p.

El R. P. Schmidt, principal representante, hoy día, de la escuela histórico-cultural en el dominio de la etnología religiosa, prosigue incansable la publicación de su obra, verdaderamente monumental, acerca del origen de la idea de Dios. Ahora nos ofrece el 7.° volumen de aquélla referente a los pueblos pastores de Africa: hamitas y hamitoides.

Trátase aquí de un segundo estadio en la investigación y sistematización de hechos y explicaciones consignadas en los precedentes volúmenes. Contra los apriorismos y deficiencias de la teoría evolucionista, progresiva y ascendente, que pretendía explicar el monoteismo de los pueblos como fase más joven respecto de un politeismo primitivo. Schmidt, siguiendo en la parte metodológica las huellas principalmente de Gräbner que había aplicado a la etnología el método de trabajo histórico-cultural, ha venido distinguiéndose durante varios decenios por la ingente tarea de recoger, clasificar y examinar científicamente cuantos datos va aportando la etnología acerca de dicho problema religioso. En las culturas que bajo el punto de vista etnológico se denominan primitivas, localizadas en distintas regiones de América, Asia, Australia y Africa, aparecen rasgos, hoy día fundamentalmente admitidos ya por la ciencia, de un monoteismo, en general tanto más puro, cuanto más se retrocede en el tiempo.

Pero el tema no queda agotado con el esclarecimiento del origen de la religión, con la teología de los primitivos (Urvölker). Schmidt aspira también a explicar la ulterior evolución hasta llegar a las culturas más desarrolladas. El presente volumen aborda, pues, la exposición de la religión en las culturas primarias. Advierte el autor en el prefacio que debido a la dificultad en la elaboración del material, empieza por los pueblos pastores de Africa, y no con los de Asia, que hubiera sido más metódico. Agrúpanse los pueblos examinados bajo los títulos generales: hamitas y hamitoides.

En la introducción al estudio de aquéllas se hace resaltar la función del elemento hamítico, como portador de la cría de ganado mayor en Africa; después se indican las diferencias entre los pueblos pastores, africano y asiático: en aquél la estabilidad es más acentuada, y la caza de menos importancia. Finalmente se prueba que el derecho materno no es esencial a los pastores hamitas: éstos se rigen por el paterno, aunque no dejan de ofrecer vestigios de aquél.

Entre los pueblos hamitas, el más interesante es el de los Galla, a quienes se consagran siete capítulos (p.11-162). Especial mención merece su creencia honda, expresada en oraciones y actos de culto (de pronunciada afectividad y delicadeza), en un Ser Supremo, Omnipotente, Creador, Omnisciente y Remunerador. Admirable es vg. la oración de los Galla de Schoa, que empieza: ¡Mi Dios, mi Dios, mi amado Dios! en Tí paso la noche, en Tí paso el día. Azul es el cielo, limpia su hondura...; y acaba: De nada necesitas y a nadie rechazas. Das y no te agotas (p. 45). Ni menos dignas de mención son aquellas advertencias: La mirada divina penetra los muros... No digas: Dios no me vé, puedo hacer el mal... La maldad, aún la que se esconde en el fondo de las entrañas, es ciertamente noche para la mirada de los hombres, pero es día para los ojos de Dios (p. 32).

Otros pueblos del grupo hamítico en el NO. de Africa, descritos y estudiados por Schmidt, son los Kaffico y sus afines los Sidama; los Kunama y los Baria (p. 170-292).

Un examen comparativo de los elementos integrantes de las tres principales religiones (Galla, Kaffa y Kumana-Baria) lleva a la conclusión de que proceden de cierta religión, no del todo una, sino dividida ya en su patria original en diversos subgrupos. En todo caso los Kaffico, procedentes de Oriente, emigraron al NO. de Africa antes que los Galla, lo cual dió lugar a una mezcla más temprana y más fuerte con pueblos no hamíticos y preamíticos. Así se explicaría, junto con el hecho de una mayor población en los Galla, el que la religión de estos pudiera conservarse más pura y potente (p. 317).

En una segunda sección se estudia a los hamitoides (Masai, Nandi, Suk-Didinga, Kasamojo, Lotuko, Bari, p. 321-560), para terminar primero con una síntesis de éstos y comparación con los Galla (p. 561-600), y después con una recapitulación de los diversos grupos N. y S. de los hamitoides en sus relaciones con los hamitas (p. 601-605). Los que aparecen más semejantes con éstos, sobre todo con los Galla, son los del grupo Sur de aquéllos, en especial los Masai, lo cual se debe a la importancia, mayor o exclusiva, que en dichos Masai revestía la cultura pastoril y también en parte qui-

zá a que poseemos más material de esos pueblos que de los Nandi y los Suk. El volumen se cierra con apéndices y suplementos que utilizan datos llegados posteriormente a la publicación de los volúmenes anteriores, y tocantes a materias en éstos contenidas y también a ciertas tribus de los Galla (p. 609-827).

Por esta ojeada sobre el asunto del nuevo tomo de la obra, se ve la complejidad de problemas abordados. Desde luego el estudio es notable, como en general lo son las investigaciones del autor, por la abundancia enorme de material, su clasificación metódica, la crítica acerca del valor de las fuentes y la tendencia persistente a fundar las explicaciones sobre una base objetiva y razonada. Como no se trata de dar un juicio de toda la gigantesca obra emprendida, sino sólo del presente volumen, dejamos a un lado las posibles dificultades que suscita el encuadramiento de los pueblos estudiados en todo el conjunto. Ciñéndonos al tema de los pastores africanos, es de lamentar que la falta de datos no haya permitido el examen previo de los pastores asiáticos; las breves diferencias y afinidades apuntadas esclarecen relativamente poco los orígenes de aquéllos; la discontinuidad dificulta la mirada integral. Por lo que toca a los Galla, su estudio es profundo en conjunto y en pormenores; con todo, ante el curioso fenómeno de una religión tan desarrollada, en medio de corrientes más o menos turbias de espiritualidad circundantes, sería de desear una solución más satisfactoria y positiva. No aquieta el ánimo ver tan sólo descartar ajenos influjos de otras religiones monoteístas (p. 149-152) para concluir la originalidad religiosa de los Galla. Esperamos que el estudio de los pueblos pastores de Asia, proyectado por el benemérito P. Schmidt, de más luz a tan interesante problema.

A. Segovia S. I.

A. Peinador C. M. F. *Santidad sacerdotal y perfección religiosa*. Ensayo teológico sobre la perfección comparada del sacerdocio secular y del estado religioso. Madrid, FAX, 1943. En 16.°, 236 p. Ptas. 10.

El P. Peinador recoge en este opúsculo los artículos comenzados a publicar desde hace cinco años en la revista romana *Commentarium pro Religiosis et Missionariis*. No es, sin embargo, la presente una simple traducción del opúsculo latino del mismo título aparecido en Roma el año 1940. Algunas correcciones y varias adiciones se hallarán en esta edición castellana de conformidad con la viva actualidad del tema tratado. El estudio de la perfección en general, y como estado, precede al de la tesis fundamen-

tal, defendida por el Angélico y tenida por doctrina común en la Iglesia, contra la que no pueden subsistir obscuridades y confusionismos. La profundidad teológica, junto con la claridad y el tono equilibrado del autor recomiendan la presente obrita que aparece en momentos de suma oportunidad.

R. S. de Lamadrid S. I.

F. Blanco Nájera. *El Código de Derecho Canónico traducido y comentado.* Tomo primero: Normas generales y Personas. Cádiz-Madrid, Escelicer, 1942. En 8.°, 515 p. Ptas. 40.

La figura canónica del Dr. Blanco Nájera, bien conocida en el campo del derecho por sus dos obras maestras: *Derecho docente de la Iglesia, la Familia y el Estado* y *Derecho funeral*, nos hacía esperar un comentario profundo, sólido y personal del Código; y, en efecto, dichas esperanzas son ya una realidad incoada.

El autor ha preferido exponer por separado cada uno de los cánones, prescindiendo de la exposición sistemática que siguen la totalidad de los intérpretes del Código. El método, que puede tener sus inconvenientes para la formación jurídica, por carecer de la trabazón necesaria entre las diversas partes del Código y del desarrollo progresivo de los diferentes institutos jurídicos, ha tenido las preferencias del autor, sin duda atendiendo a las necesidades del público a quien principalmente endereza su traducción y comentario.

Asimismo esta misma finalidad le ha guiado al prescindir en la exposición de las diversas teorías o interpretaciones de los Comentaristas, de citas y comprobantes, lo que hubiese agradado más a los técnicos que, sin duda, se han de aprovechar de este docto comentario.

En el apéndice sobre la Acción Católica y tratando de su personalidad jurídica, Blanco Nájera la alinea entre las *personas jurídicas colegiales o corporativas*, en el caso, es claro, en que haya precedido un decreto de erección, como ocurre en la Archidiócesis granadina.

El Convenio del 7 de junio de 1941 entre la Santa Sede y el Estado español ha sido incluído, aunque sin comentario ni explicación alguna, en el segundo de los apéndices.

La traducción de los cánones descuella por su fidelidad, elegante y concisa; y la presentación de toda la obra excelente y nítida como para enorgullecer legítimamente a la Editorial Escelicer.

R. S. de Lamadrid S. I.

L. Sánchez Agesta. *Lecciones de Derecho Político*. I. Teoría de la Política y del Estado. Granada 1943. En 8.°, 290 p. Pesetas 25.

El joven catedrático de Derecho Político de la Universidad granadina, nos ofrece las primicias prometedoras de su labor docente. En sus lecciones sobre la Sociedad, el Estado y las relaciones de éste con los demás organismos sociales se muestra profundo conocedor de los problemas que afectan a la constitución, finalidad y actividades del cuerpo estatal.

Su amplia formación y vasta erudición se echa de ver en las densas páginas de su obra, en las que merece especial encomio el interés de fundamentar sus conclusiones en los principios inconmovibles de la concepción cristiana de la sociedad expuestos por Santo Tomás y los grandes juristas españoles, Vitoria, Molina y Suárez.

La bibliografía abundante y escogida; la presentación cuidadosa y esmerada. Por todo ello no podemos menos de felicitar al novel autor que tales pruebas nos ofrece de su competencia, y esperamos con ansiedad la segunda parte que nos promete.

R. S. de Lamadrid S. I.

B. Llorca, S. I. *Manual de Historia Eclesiástica*. Barcelona, Editorial "Labor", 1942. En 4.°, XVII-899 p. Ptas. 76.

El Manual de Historia Eclesiástica del P. Llorca ha sido recibido con aplauso por el público español. Y con razón. Son muchos sus méritos. El primero ser un libro español. Español por su autor. Hasta ahora estudiábamos la Historia Eclesiástica en manuales traducidos de lenguas extrañas. Desde hoy lo podemos hacer en un texto escrito en nuestra propia lengua por un profesor compatriota nuestro. Español, sobre todo, por su orientación. El P. Llorca en su manual no sólo da cabida en la debida proporción a los asuntos españoles, preteridos tantas veces en los textos extranjeros de historia eclesiástica; sino que además sabe enjuiciar la historia con criterio español y subrayar debidamente el influjo español en la marcha de la Historia de la Iglesia. Y en esto sí que llena un vacío y corrige un defecto de técnica frecuente no sólo en los manuales, sino aun en obras extensas, por lo demás beneméritas, de sabios extranjeros. Bastará para convencerse de ello leer el párrafo que dedica a *España paladín de la verdadera reforma Católica*. El libro del P. Llorca es mucho más que un texto. Por la riqueza de su contenido, por el aparato bibliográfico al día y selectísimo, por la seguridad

de criterio católico, por la justa crítica, que sabe guardar la línea media de la verdad entre la hipercrítica racionalista y la pía credulidad, por el acierto en echar mano en el estudio de cada cuestión de los más modernos y científicos tratados, es no solamente un excelente libro de texto sino, además, un instrumento de trabajo útil para los investigadores. Acierto es también del P. Llorca haber dado relativa extensión dentro de los límites necesariamente estrechos de un manual a la historia de las doctrinas, con lo que su libro es útil asimismo para las asignaturas de Patrología e Historia de los Dogmas. Añádase a lo dicho la claridad en la exposición, la esmeradísima presentación tipográfica y los útiles apéndices. En suma, un manual de Historia Eclesiástica digno del mayor encomio. Sólo haremos un reparo en cuanto a la división en épocas de la Historia Eclesiástica. Es común hoy poner fin a la Edad Media, como lo hace el P. Llorca, en 1303 con el Pontificado de Bonifacio VIII. De este modo, los siglos XIV y XV pertenecen a una nueva Edad. ¿Esa nueva edad que se cierra en 1648 con la paz de Westfalia, ha de ser llamada Moderna? No discutiremos ahora si es "el otoño de la Edad Media" o "la primavera de la Edad Moderna"; razones hay en pro de ambas afirmaciones. Hay quien le da el nombre de Edad intermedia, comenzando la Moderna en Westfalia. Mejor nos parece este apelativo que no comenzar la Edad Contemporánea en 1648. ¿Nosotros contemporáneos de Luis XIV y José II? Nos parece una expresión abusiva.

T. Cólogan.

Doctrina Duodecim Apostolorum, Barnabae Epistula. Recensuit, vertit, adnotavit Theodorus Klauser (Florilegium Patristicum. Edit. Bern. Geyer et Joh. Zellinger, fasc. I). Bonn, Hanstein, 1940. En 4.°, 78 p. RM. 3.

En 1904 (2.ª ed. en 1914) había aparecido el primer fascículo del Florilegium Patristicum, donde G. Rauschen, bajo el título "Monumenta aevi apostolici", presentaba al público, por una parte, el texto íntegro de la Doctrina de los Doce Apóstoles, de la Carta de S. Ignacio a los Romanos y del Martirio de S. Policarpo; y, por otra, algunos pocos capítulos de los demás escritores, conocidos con el nombre de Padres Apostólicos.

Tal selección ha parecido, con razón, al Profesor Klauser, demasiado limitada y apenas suficiente para el uso de los estudiosos. Por eso decide ahora comenzar a publicar, sin tantas restricciones, las obras de los Padres Apostólicos. Debido a la unión relativamente estrecha que existe entre la

Doctrina duodecim Apostolorum y la Epistula Barnabae, y dada la acre controversia vigente entre los doctos, acerca de las relaciones mutuas de ambos opúsculos, se presentan juntas las dos obras en este primer fascículo.

La introducción es densa, en su brevedad. Sobre las fuentes, punto tan debatido, como se ha indicado, Klauser da como cierto que Bárnabas no depende de la Doctrina (o Didaché). La inversa no se ha probado hasta ahora de modo tan manifiesto que no deje lugar a duda. El editor se inclina más bien a suponer una fuente común, una especie de Catecismo, donde se hablaba de las dos Vías, catecismo que no se exponía de la misma manera en todas partes, y de donde se derivaron la Didaché, Bárnabas y Hermas (p. 11).

En cuanto a la fecha de composición, la Didaché, según Klauser, se escribió: non ante a. circiter 100 et non post a. circiter 150... vel (ut aliis verbis utar) non extra illam "aetatem transitionis" quam inter tempora "apostolica" et "palaeo-catholica" ecclesiae interponendam esse aliunde satis constat. Respecto a la Carta de Bárnabas: non multo post a. 135 scriptam esse censemus (p. 12).

Los argumentos sucintamente aducidos en favor de estas afirmaciones inducen a pensar que la posición adoptada por Klauser es, por hoy, la más prudente. Desde luego la opinión de Connolly y de Vokes que asigna a la Didaché un origen montanista y la coloca a fines del siglo 2.º, debe descontarse.

Después de estas páginas introductorias, sigue el texto griego de ambos escritos, en una nueva recensión, donde se aprovecha todo el material encontrado hasta el día. Ciñéndonos a la Didaché, entre los testigos orientales del texto, el más reciente de los publicados, que se utiliza, es la translación geórgica, efectuada en el siglo 5.º por Jeremías Hiberus en Edesa, y cuyas lecciones variantes, obtenidas de un apógrafo, según cierto ms. constantinopolitano (probablemente del siglo XIX) editó, en versión alemana, G. Peradse (ZNW, XXXI, 1932, 111-6). Como ejemplo de particular interés teológico en esta versión geórgica citaremos una variante. En Did. X, 6 (floril. p. 24) aludiendo al pasaje de S. Mt. 21, 9: Hosanna al *Hijo* de David, dicha versión lee: Hosanna al *Dios* de David, con lo cual se corrobora la misma lectura del ms. griego de Jerusalén, empleado en la editio princeps de Bryennios. La versión copta (siglo 5.º) lee: Hosanna a la *Casa* de David; las Constituciones de los Apóstoles (siglo 4.º), como S. Mt.: Hosanna al *Hijo* de David.

Aquí mismo, en lo referente a la expresión tan discutida: Maran athá, las dos traducciones, copta y geórgica (aducidas sólo en el aparato crítico por Klauser) interpretan: El Señor ha venido, está presente (la última aña-

de: y su reinado en nosotros para siempre), sentido asertivo, que, como se sabe, es el que suelen seguir los Padres, cuando explican el Maran athá de S. Pablo (I Cor. 16, 22) y que contrasta con la interpretación deprecativa que dan a la frase de la Didaché Fr. Jos. Dölger y otros: ¡Ven, Señor nuestro!

En general el aparato crítico adjunto al texto de la Didaché, denota, respecto de las versiones orientales, mayor abundancia de material en comparación vg. de la edición de Bihlmeyer (1924) que ni siquiera pudo aprovechar la traducción copta, sino tan sólo en la introducción.

Por lo que toca a la llamada Carta de Bárnabas, Klauser ha podido utilizar para el aparato del texto, los pasajes paralelos de Clemente Alejandrino, recogidos en el Indice de la magnífica edición de O. Stählin (CB, 1930).

Junto al texto griego de ambas obras, se reproducen las versiones latinas que se leían en las ediciones de Funk y Bihlmeyer.

Por no aumentar el precio del fascículo, Klauser ha omitido la mayor parte de las notas aclaratorias. Desde luego la bibliografía citada se extiende a las publicaciones más recientes, incluso a B. Poschmann: Poenitentia secunda, 1940. En cuanto a las alusiones al N. T., solamente una observación. En Did., XIV, I, se podía haber mencionado el pasaje paralelo: Act. Apost. XX, 17. El cotejo de ambos textos hace ver que la fórmula judía usada aquí por S. Lucas: el primer día después del sábado, se ha substituído por la cristiana: [día] domínico; en lo cual había precedido S. Juan, Apoc. I, 10.

La presentación tipográfica del fascículo es excelente. La edición, tenida en cuenta la finalidad propuesta y las circunstancias, se puede calificar sencillamente de modelo en su género.

A. Segovia S. I.

A. I. Schuster, O. S. B., Cardenal Arzobispo de Milán. *Liber Sacramentorum*. Estudio histórico-litúrgico sobre el Misal Romano. Tomos I y II. Versión española por M. G. y L. A. Benedictinos de Samos. Turín-Roma, Marietti, 1935 y 1936. Tomo III. Versión española por Victoriano González, Benedictino de Samos. Barcelona, Herder, 1943. En 4.°, 263, 234, 272 pp.

La insigne obra del Cardenal Schuster estaba viendo la luz en lengua castellana gracias a los trabajos de dos benedictinos de Samos, que se ocultan bajo las iniciales M. G. y L. A. Esto antes de la Cruzada. En 1943 aparece el tercer tomo de la obra traducido por otro monje de la misma Abadía,

De la obra misma del ilustre Cardenal no nos toca hoy hablar, pues hace años que apareció (comenzó en 1919) y el crédito de que goza en todo el mundo justifica su traducción a varias lenguas. Reúne en sí la solidez científica con el cultivo de lo ascético.

A la traducción castellana precede una Introducción del Rmo. Abad de Samos, D. Mauro Gómez-Pereira, en la que presenta al autor y se extiende sobre los valores de la Liturgia, en observaciones generalmente sobrias y aunque no exentas de ponderativo entusiasmo, que si sabe reclamar contra exageraciones de Guardini, Laporta y otros (p. 11 nota), presentan alguna imprecisión e inexactitud al hablar del culto y devoción individual por oposición al culto y devoción colectiva (pp. 12-16) y algo de ingenuidad al querer encontrar como causa *fundamental* de los males religiosos de nuestra sociedad la falta del cultivo litúrgico.

La traducción está hecha con esmero y la presentación es nítida y correcta. En los dos primeros tomos los traductores han añadido frecuentes notas aclaratorias de términos técnicos cuyo significado pudiera ser menos conocido del público. Esta labor de los traductores es digna de toda alabanza. A partir de la explicación concreta del año eclesiástico (tomo 2.º p. 120) dichas notas cesan casi por completo y en el tomo 3.º (que llega hasta el Sábado Santo) se puede decir que no existen. Las citas, muy abundantes, sobre todo en el tomo 1.º y mitad del 2.º, están por lo general cuidadosamente impresas y los caracteres griegos empleados en la obra son nítidos y agradables.

R. Criado S. I.

F. Pellegrino S. I. *Pío XII a los Esposos.* Discursos del Padre Santo a los nuevos esposos, con breves comentarios, 1939 y 1940. Barcelona, Librería Religiosa, 1943. En 16.º, 346 p.

Un libro elegantemente presentado que contiene páginas llenas de doctrina y santidad. Las alocuciones que Pío XII dirigió a los noveles esposos en sus familiares audiencias pueden llamarse con toda propiedad el comentario popular de la encíclica *Casti connubii.*

La dignidad y santidad del matrimonio cristiano, su institución divina, sus enemigos, propiedades y fines, la liturgia nupcial y la sacramentalidad están expuestas al alcance de todos, con una elevación de pensamiento, con una unción y aun con un aticismo de expresión extraordinarios.

R. S. de Lamadrid S. I.

E. MANNING Card., *El Sacerdocio eterno*. Barcelona, Editorial Balmes, 1943. En 16.°, 355 p. Ptas. 5,50.

Al recibir este librito aúreo sobre el sacerdocio, clásico en su género, los editores han tenido en cuenta la traducción castellana del original inglés hecha en 1885 por el P. Andrés G. Rivas S. I., publicada cuatro años más tarde por Subirana.

La presentación cuidadosa y su impresión esmerada ponen en manos de los sacerdotes españoles un precioso libro en el que la profundidad de su doctrina y la alteza de sus conceptos están avalorados por el atractivo de una fácil lectura.

R. S. DE LAMADRID S. I.

C. SAUVÉ S. S. *El Sacerdote íntimo*. Barcelona, Librería Religiosa, 1943. En 16.°, 351 p.

Es esta la segunda edición que de la traducción francesa de esta tan extendida obrita del P. Sauvé nos ofrecen los editores. El problema de la formación clerical requiere entre otros medios la existencia de libros de sólida piedad que estén al alcance de sacerdotes y seminaristas y en los que puedan nutrir su vida ascética sacerdotal, y el del P. Sauvé une a la doctrina teológica la unción y la amenidad.

R. S. DE LAMADRID S. I.

V. GARCÍA DE LA HOZ. *Pedagogía de la lucha ascética* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Pedagógico "San José de Calasanz". Serie A. N.° I). Madrid, 1941. En 8.°, 403 p.

Esta interesante obra, en lo fundamental, se inspira en la tesis, que para obtener el Doctorado en Pedagogía, presentó el autor a la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid.

Preténdese en ella examinar, bajo un punto de vista pedagógico, el concepto de lucha en la Ascética española, e incorporar a la Pedagogía este filón, poco explotado aún. La primera parte trata en general de la pedagogía de la lucha. En breves rasgos inculca la posibilidad de fundar una técnica pedagógica en los fenómenos combativos, considerados como objeto y medio de la educación. El concepto de lucha en la Ascética española es el título de la segunda parte. Después de atinadas consideraciones sobre la caracteri-

zación de la lucha, factor de vida y de perfección, extendida a todos los hombres y nacida del pecado original, se estudian sus objetivos y enemigos y las armas, con que hay que salir a este combate espiritual. Por último en la parte tercera se aborda el tema de la pedagogía de la lucha ascética: relaciones de ésta con la filosofía pedagógica, con la educación intelectual y moral y particularmente con la educación de los jóvenes.

La sola enumeración de los asuntos desarrollados, manifiesta la utilidad de la obra. La abundancia de testimonios aducidos, supone un estudio profundo de nuestros grandes autores ascéticos, si bien a veces los párrafos citados resultan demasiado breves, para que pueda apreciarse el relieve que tienen en el contexto original. Especial atención merecen las nutridas páginas en que se exponen los prerrequisitos de la unión con Dios: dominio de sí y del mundo exterior, de donde brotan la libertad y la paz. También se lee con mucho interés el capítulo referente a la lucha ascética y la alegría.

Acá y allá se hace lánguida la exposición, por repetirse ideas afines que podían haberse agrupado más sintéticamente. Así v. g. el n.° 66 trata de la propia voluntad, como objeto de dominio, para llegar al señorío de sí; el n.° 137 se ocupa del amor propio y de la propia voluntad, y el n.° 197 habla de la mortificación de la propia voluntad. Otro ejemplo: el n.° 100 presenta los daños espirituales de la sensualidad, idea que se repite en el n.° 202, refiriéndose a la mortificación del hombre sensual.

Por lo demás el libro merece ocupar un puesto de importancia en la literatura ascética actual y hará mucho bien, por lo menos en espíritus reflexivos, acostumbrados a nutrirse con este género de manjar sólido.

A. Segovia S. I.

J. Soler de Morell S. I. *Mirando a Cristo*. Madrid, Editorial. Razón y Fe, 1942, 3.ª edic. En 8.°, 248 p. Ptas. 12

Se divide el libro en cuatro partes, conforme a las cuatro divisiones que se pueden hacer en la vida del Señor. Preparación para el Apostolado o vida oculta, Apostolado o vida pública, la Pasión por el Apostolado y el premio o Resurrección.

El libro lleva como subtítulo: "consideraciones ascético-sociales". Y esto es lo que mejor determina el carácter de la obra. Tomando por base la vida de Cristo en sus cuatro partes, el autor se extiende en aquellas aplicaciones y consideraciones ascéticas y sociales que deben orientar a los que trabajan en el apostolado de la acción católica social.

El primer fin del libro es "secundar los deseos de la Iglesia, poniendo el espíritu de Cristo como base imprescindible de toda la vida de acción, tanto religiosa como social".

El segundo fin es "mover hacia el apostolado seglar a las personas piadosas que por incomprensión o por falta de orientación se hallan alejadas de él, con gran sentimiento de la Iglesia, nuestra Madre".

El libro puede ser útil para los simples fieles en sus lecturas piadosas y de instrucción y sobre todo para los predicadores y conferenciantes, que encontrarán material abundante y orientador con que preparar y dirigir bien a los que trabajan o pueden trabajar en el apostolado cristiano.

"La vida sobrenatural es el motor imprescindible de toda empresa de apostolado", escribe el Emmo. Cardenal Segura en el prólogo. Y esto es lo que principalmente enseña el presente libro.

"Lean y mediten estas páginas cuantos desean que el reinado de Jesucristo crezca y se perfeccione" A estas palabras del Emmo. Cardenal de Sevilla, nada podemos nosotros añadir para recomendar el libro.

J. Leal S. .I

E. Lützeler, *Arte y Vida,* Vol. 12. Friburgo de Brisgovia, Edit. Herder, 1939/41. En 8.° RM 0,75.

"Arte y Vida" es una colección de cuadros antiguos y modernos, escogidos por el acreditado profesor de Bonn Enrique Lützeler. Son 12 tomitos cuyos títulos bastan para dar una idea de la colección:

Imágenes de Cristo.—Noche Buena.—Consuelo en la muerte.—Alegría de la vida.—Muchachitas.—Los Novios.—El Niño.—El Joven.—El animal y el hombre.—Vida de María.—La Resurrección.—Discípulos y Apóstoles.

Cada tomito contiene 25 grabados polícromos y negros. Unas breves páginas de introducción orientan al lector sobre el significado y belleza de las obras reproducidas. Al final hay una lista con el título de cada obra, su autor, su época y el museo en que hoy se encuentra. Son especialmente interesantes los tomos que dedica a Cristo y a los Niños. Los autores de los cuadros son generalmente extranjeros. El público español ha de echar de menos algunos cuadros españoles. Así *entre las imágenes de Cristo* no se encuentra el cuadro de Velázquez que hay en el Prado, aunque hay uno del Greco, otro de Goya y el Cristo de la Luz, de Gregorio Hernández. En el tomito. "Noche Buena" no hay ningún cuadro de Murillo. *En la Vida de*

la Virgen no se encuentra tampoco ninguno de Murillo. Creemos, pues, que el criterio del Sr. Lützeler es un tanto estrecho, como ya habíamos podido observar en su estudio a los Films sobre Jesucristo que publicó en 1938 Lichtbildverlag Ludwig Schumacher de Westfalen.

J. Leal S. .I

A. Delp. *Existencia Trágica.* Notas sobre la filosofía de Martín Heidegger. Prólogo, traducción y notas de J. Iturrioz, S. I. Madrid, Fax, 1942. En 8.°, 128 p.

El acertado traductor de este libro interesante, con sus notas no hace sino abrir el camino para la más fácil inteligencia del pensamiento heideggeriano. Toda la tarea de crítica compete a Alfredo Delp. Heidegger, el filósofo existencialista de moda desde hace 15 años, aspira decididamente a estudiar el ser como tal, es decir, a elaborar una metafísica. Su método es el autoanálisis de la conciencia, captadora del ser especificado (existencia) en mera descripción fenomenológica según las predilecciones de Dilthey. El autor presencia con calma y en silencio la sutil disección que Heidegger va haciendo de él. Según un primer corte, la existencia es ser-en-el-mundo, un ser humano injerto, mediante su modalidad de cuidado, de solicitud, en otros seres, que no son conocidos más que como el donde de la existencia, el ser para. Un corte posterior da tres aspectos de dicho ser-en-el-mundo: el encontrarse (sentirse puramente que es y que tiene que ser, sin ver el de dónde y el adónde, sentirse contingente, un arrojado, para una tarea); el entendimiento (manifestación de sus propias actuabilidades); el habla (capacidad interna de formulación lógica de todas sus modalidades). La unidad y perfección en todo este conjunto de manifestaciones lógrala el ser por la angustia. Por ella penetra estremecida la subsistencia en la falla de su pasado y de su futuro, en que es ser-para-dejar de ser, con una única realidad: las solicitudes ejercidas en el mundo, como realización de sus propias actualidades, de su ser como proyecto. Penetración perceptiva, y a un tiempo aceptación y decisión intrépida de este trágico deber, que es su ser realizándose en un mero fluir de la nada originaria a la nada definitiva.

Peso de tragedia, efectivamente, sentimos con el crítico alemán, se abate sobre el alma en soledad inmensa y sin esperanza con esta doctrina. Lejos de negarlo el propio Heidegger, sabemos que hace de ello por la angustia la columna vertebral donde se traban todos los tejidos del ser y de la conciencia en unidad compacta, fuente de asombrosas energías. Sólo que es-

tas energías, hijas de una violenta exaltación psicológica, sostenida, en resumidas cuentas, sobre el vacío más inerte, mejor que arranques motivados, pueden parecer el paroxismo precursor de la postración absoluta o de la desesperación incontenible.

Mundo y espacio no logran tampoco en el nuevo filósofo alemán emanciparse del sujetivismo. Más aún: para él todo ser parece resolverse en un fluir temporal, y toda metafísica, por consiguiente, en ser temporal, sin otro sostén que la nada de donde sale y adonde va.

J. González Bueno S. I.

ÍNDICE DE PERSONAS

Los nûmeros con negrita hacen referencia a las notas

Abad C., **218**, 365.
Abelly 41.
Adam C., 9.
Agustín San, 9, 23, 27, 48, 65, 76, 84, 101, 166, 167, 170, 171, 176, 180, 323.
Alapide C., **43**, **53**, 65 **66**, 68, 88, 89, 103, **107**, 138.
Alarcón D., 230, 234.
Albertini F., 67, 86, 234, 236, 289, 295.
Alberto M. San, 136.
Alegri, 45.
Alejandro de Halés, 12, 19, 20, 304.
Allo **160**.
Alfonso de L. San, 107.
Alonso M., 365.
Altenstaig, **112**.
Alvarez de P., 125.
Ambrosio San, 23, 65, 171, 176.
Amigo, 40, **46**, **53**, **61**, **65**, 100, **107**, **113**, **115**, **65**.
Amort, 49, 51, 60, **65**, 90, 96, 97, 103, **106**, **116**.
Ancel, **33**.
Angel A., **92**.
Anglés J., 353.
Anglo, 34.
Anmonio, 80.
Anselmo San, 310.
Antolínez 133.
Antonino San, 132, 136.
Araujo F., 14, 39, **106**, **113**.
Arbiol A., 26, 42, 48, 59.
Arconada R., 364.
Arcud P., **39**, **66**, **67**, **107**, **113**, 114, **115**, **116**, 117.
Arias Montano, 31, 356.
Aristóteles, 275, 306, 316, 324.
Arriaga R., 42, 58, 87, **107**, **108**, **113**, 116, 131, 239.
Arrúbal P. de, 241, 246, 254, 364, 267, 275, 277, 278, 282, **284**, 285, 299, 312, 213, 315, 327, 329, 335.
Arsdekin R., **42**, **113**, 127.
Astráin A., **142**, 151.
Atanasio San, 171.
Auréolo, 218, 226, 257, 261, 307.
Aznar J., 134.
Azpilcueta M. de, 352.

Bancel, **44**, 59.
Báñez, 123, **132**, **285**.
Barbián J., **121**.
Barco G. del, 372.
Barrado, 41, **100**, **115**.
Barrio J. del, 366.
Basilio San, **7**, 23, 65, 171.
Basseo, 39, **107**.
Beaux-Amis, 34, **100**, **113**.

Becano M., **40**, **46**, **61**, 63, **65**, **100**, 110, **111**, **113**, 115, 138, 237.
Bellosillo, **21**, **24**, 114.
Beltrán de Heredia V., 344, 347.
Benedicto XIV, **43**.
Berardo B. de, **21**, 90.
Bernal A., **41**, 55, **59**, 63, 87, **94**, **107**.
Bernardino de S. San, 133, **137**.
Bernardo San, 129, **137**, 254, 276.
Berti, 128.
Biel G., 8, 12, 18, 20, 112.
Billot L., **54**, **55**, **59**, **91**, **93**, **109**, **192**.
Billuart, 33, 44, **53**, **61**, **66**, **100**, **106**, 108, **113**, **115**, 127, 132
Blanco Nájera F., 379.
Bonacina, 39, **107**, **108**.
Bonjoanne, 34.
Bononia, 103, **107**, **115**.
Boranga. A. T., 45, **107**.
Bossuet, 172, 361.
Bover F., 72, 97, 98, **014**.
Brixia B. de, 11 14.
Brugeuse L. F., **40**, **94**, 102, 83.
Buenaventura San, 12, 29, 66, 129.
Burgonovo **21**, 24.
Burón A. C., 360.

Cabezudo 40, **53**, **66**, **67**, **99**, **107**, 108, **113**.
Calmet, 33, **43**, **100**.
Calvino 27, 78.
Campegio, 11, 12, 14.
Campo de S., **21**.
Candal M., 366.
Cano M., 197, 199.
Caño A. del, **218**.
Capréolo, **218**, 220, 285, **304**, 305.
Cárdenas J. de, **121**.
Caro, **21**, 22.
Cartujano, D., 136.
Casiodoro, 23, 66.
Caspense L., **40**, **66**, **107**, **108**, **115**, **116**.
Castaneo J. B., 12, 19, 20.
Castel A., 42.
Catarino A., 14.
Castilla de, **43**, **63**.
Castro A. de, 45, **112**.
Castro P. F., **39**.
Cavallera F., 10, 24, 347.
Cayetano, 8, 12, 15, 16, 18, 20, 28, **46**, 47, 119, 129, 219, 221, 224, 231, 249, 257, 275, 308, 309, 327.
Chacón, **218**.
Charmes, **67**, **100**.
Cenomano R., 348.
Cicerón, 307, 310.
Cienfuegos, 107.
Ciofio, **11**, 12, 14.
Cipriano San, 23, 65, 170.
Cirac Estopañán S., 343.
Cirilo de A. San, 23, 65, 66, 76, 80, 101, 166, 167, 171, 180, 183.
Cirilo de J. San, 9.
Ciumel, **21**, **23**, 24.
Claudio de Saintes, 15.
Clemente de A. San, **171**.
Clichtove J., 66.
Cluniacense P., **7**, 66.
Compton, **39**, 99, **107**, **115**, **116**.
Concina D., **6**, **44**, **63**, **100**.
Coninck E. de, **43**, 109, **113**, **116**, 245.
Contenson V., **44**, **46**, **66**, **67**, **116**, **116**, 131.

Contreras, **21**, **23**.
Corluy, **73**, **91**, **92**, **93**, **104**.
Cornejo, 15, 39, **99**, 106, **113**, **116**.
Cornely, **14**.
Coster, 35.
Cuevas, 356.

Delgadillo, 39, 107.
Delfino A., 35, 75, 102, **106**, **113**.
Delp A., 388.
Derkennis, 126, 131, 137.
Desnoyers L., 361.
Diana, 39, **107**.
Discastillo, **46**, **108**, **116**.
Diego, S., 363.
Dillenschneider, **127**.
Domínguez U., 353, 355.
Duhammel, **44**, **46**, **65**, **66**, 89, 103, **115**, **113**, **127**.
Dupasquier S., **43**, **107**, **108**.
Durand B., 44, 53, 59, 61, 92, 113, 115.
Erhard T., **43**, 90, 103.
Escobar, 67, 86, 102, 103, **115**.
Escudero J., 363.
Esparza M., **33**, 42, 116.
Estio G., 31, 32, 115, **116**, 138.
Eugenio IV, 111.
Eutimio, 80.

Faber F., 40, 85, 86, 96, 102.
Fabriano 262.
Fagúndez 117.
Fasoli **123**, 124.
Ferrancio, **21**.
Ferrariense 220, 237, 256, **285**, 303, 335.
Ferrer V., **43**, **115**.
Fillion Cl., 367.
Flandrin 366.
Florencia J. de, 133.
Fonseca P. de, 11, 12, 14, 18, 19, 232, **239**, 249, 306, 326, 327.
Fontidonio, **11**.
Forerio, **21**, 22, **23**.
Francisco de B. San, 152, 153.
Francisco de Cristo, 355.
Fraga M., 357.
Franzelin, **6**, **49**, 50, **59**, **102**, **109**.
Frassen, 127, 131.

Gabriel de S. Vicente, **106**, 107.
Galileo, 359, 360.
García de la Hoz V., 385.
García G., 364.
Garetti 33.
Gavardi F., 43, 107.
Gazzaniga P., **45**, 128.
Gener 128.
Genet F., **43**.
Genuense 45.
Gerson J., 66.
Gil C., 239, 241, 324.
Gonet, 40, 58, **61**, 100, **107**, **113**, **114**, **116**.
Gómez L., 122, **185**.
González G., 150.
González S., 365.
Gordon, 87, 98, 102, **107**.
Gordono 40, **61**, **66**.
Gormaz J., 43, 109.
Gotti V., **43**, **53**, **59**, **61**, **63**, **65**, **115**, **116**, 127.
Granados S., 41, **66**, **100**, **107**, **115**, 138, 249, 251, 278.
Granvosca F., 89, **106**, 107.
Gudiel A., 351.
Guerra F., 121.

Guerrero, 11.
Gutiérrez D., 353.

Habert L., 42.
Harduin **100**.
Haunoldo 33, **43**, 238.
Henao G., **39**, **107**, 108, **113**.
Henno, 44, **46**, **48**, **53**, **63**, **107**, **113**, **114**.
Henríquez 33, **48**, **63**, **66**, 77, 102, **113**, **115**, 124, **136**.
Herbecio, 34, **44**, **46**, 55, **66**.
Herice, 125, 218, **219**, **220**, 245, 249, 254, 266, 278, 325, 328, 334.
Herte A., 349.
Hessel J., 26, 28.
Hilario San, **7**, 15, 65, 323, 170.
Hispalense, 220.
Holzmann, 44.
Hornedo R. M., 366.
Hosio, 35.
Hugo V., 308.
Hugón, **6**, **50**, **54**, **59**, **102**, **109**.
Hurtado G., **40**, **61**, **66**, 101, 105, **106**, **115**, **116**, 138.
Hurter, **14**, **17**, **29**, **34**, **35**, **39**, **43**, **54**, **59**, **68**, **74**, **102**, **109**, **116**.
Hus J., 110.

Ibero J. M., 366.
Iturrioz J., 351.

Jacobello, 110.
Jansenio C., 26, 28, 31, 68, 113.
Jedin H., 347.
Jerónimo San, 23, 65, 171.
Juan Crisóstomo San, **7**, 9, 23, 65, 80, 171, 184.
Juan Damesceno San, 171.
Juan de Sto. T., 41, **53**, **61**, **66**, **67**, **100**, **107**, 109.
Juan Eudes San, 361.
Juenín 44, **46**, **53**, **59**, **67**, **106**, **113**, **115**, **116**.

Klauser T., 381.
Knabenbauer J., **50**, 64, **67**, **102**.

Lachaud, 366.
Laínez D., 142.
Lagrange, **6**, **7**.
Lamy B., 44, **100**.
Larramendi de O., 352.
Larrañaga V., 365.
Laureto, **11**.
Leandro del S. S., 39.
Lecina M., 218.
Ledesma B. de, 35, **46**, **67**, 100, **106**, 107, **114**.
Ledesma P. de, 34, **107**.
León B de, 249.
León M. San, 171.
Leone V. de, 348.
Lercher, 50, **54**, **57**, **59**, 66, **91**, **98**, **104**.
Leturia P., 145.
Leytano **21**.
Liqueto, 220.
Lobera **21**, 22, **23**.
Lodos F., 365.
Loisy, 157.
López A., 353.
Lorenzo de Brindis San, 126.
Lossada L. de, 362.
Ludeña, 11, 13.
Lugo J. de, **33**, 41, **107**, 228, 253,

255, 256, 259, 262, 264, 267, 269, 341.
Luis de León, 353, 354.
Lutero, 23, 110, 112.
Lützeler E., 387.
Llorca B., 380.

Macedo, 39, **107**, 108.
Machinus A., 289.
Madrid C., **112**.
Meracio **14**, **40**, **46**, 51, **61**, **66**, 99, **107**, **108**.
Maldonado J., 35, 46, 47, 53, 60, 63, 66, 68, 79, 81, 94, 102, 107, **115**, **116**, 162, 164, 351.
Mandonet, 17.
Manning E., 385.
Mansi J., **276**, **323**.
Marcantes, 21, 22.
Marcelio E., **39**.
Marín J., **43**, **107**.
Martín V., 111.
Marsilio, 303.
Martínez de Ripalda, **39**, **99**.
Martínez de Prado, **46**, 107, 108, **113**, **114**, **116**.
Massarelli, **10**.
Mateu y Ll., 345.
Mayer J., 17.
Mayr, 49, **65**, **66**, **107** **113**, **115**, **116**.
Mazzantini G., 270.
Mazzella H., **8**, **49**, 50, 51, **59**, 63, **67**, 91, **109**.
Médicis, 39.
Medina B., 220, 122.
Mendive, 48, **50**, **59**, 61, 62, **67**, **92**, **93**, **109**, **116**.
Mendoza A. de, 355, 356.
Mendoza F. de, 134.
Menoquio, 39, **100**.
Mercuriano E., 150.
Merkelbach, 122, **130**.
Molina L. de, 221, 229, 256, 285, 298, 357, 358.
Montealcino B., **11**.
Morán I. M., 364.
Morcato J., 21, 24.
Muniesa T., **43**.
Muratori, 127, 134, **135**.
Murillo, **91**, 92, **93**, 98.

Nadal J., **141**, 145, 154.
Narducci, 270.
Natal A., **43**, **48**, **59**, 60, **100**, **109**, **116**.
Nestorio, **23**, 66.
Nicolás de C., 66.
Nicolau M., **141**.
Novati J. B., 125, 132, 133, **134**.

Ochogavia, 99 **107**, **115**.
Ogara F., 365.
Olarra J., 352.
Olazarán J., 348, 349.
Orantes, 21.
Orígenes, 23, 65, 171.
Ovando, 35, **107**, 108, **115**.

Paiva, **21**.
Palacio M. de, **30**, 31 **68**, 115.
Pallavicini, **36**, 262.
Palmieri D., 192.
Passerini, P., **43**, 106.
Paulo II, 110.
Pauluzzi, 86.
Pazos M. R., 356.
Pedro Canisio San, 21, 22, **136**.

Peinador A., 378.
Pellegrino F., 384.
Pendasio, 21.
Perera B., **40**, 49, 55, **59**, 65, **66**, 84, 85, **94**, 102, **107**, **115**.
Pérez A., 33.
Pérez S., 34.
Pérgula, **21**, 24.
Perrone 48, 50, **54**, 59, **67**, **91**, **92**, **93**, 97 ,98, **109**, **116**.
Pesancio A., 26, **99**, 106, **108**.
Pesch C., **57**, **91**, **92**, 93, 97, **104**, **109**, 161, **192**.
Petriolo **21**, 24.
Pichler, 89, 103.
Pinta Llorente M. de la, 351.
Pío II, 12, 20.
Pío VI, **195**.
Pío VII, **191**.
Pío XI, **200**, **213**.
Piselli P., 43.
Platel J., **40**, **67**, **100**, 38. ,
Polanco J de, 149.
Ponce J., **39**, **99**, **107**, **113**, **116**.
Ponet, 34, **46**, **63**, 68, 102.
Prado I., 368.
Prat F., **91**, **93**.
Preisendanz K., 270.
Prierias S., **304**.
Proclo 65.
Puig, **6**, **54**, 60.
Puniet, 9.

Rabeneck J., 369.
Ramírez J., **21**, 22, 23, **24**, 104.
Raze de, 366.
Reginaldo O., **12**, 20.
Recupito, 137.
Rhodes, **46**.
Ribas J., 133, 135.
Ribera, 89.
Rincón J., 373.
Ríos B. de los, 370.
Roberto Belarmino San, 35, **46**, **48**, **53**, 55, **61**, **63**, 64, 66, **67**, 86, **113**, **115**, **116**, **223**.
Rocha A., 359.
Rodrigo L., 363.
Rodríguez S., 145, 148, 151.
Roffense, 23, 28, 66.
Rojas S. B., 133.
Romero A., **218**.
Romeyer B., 358.
Roschini, 121, **122**, 361.
Roskovány, **191**.
Rubeis, **48**, **99**, **107**.
Ruiz de Montoya D., **220**.
Ruperto de Dentz 137.

Sá, 34, **100**.
Salas J., 125, 233, 234, **239**, 249, 275, 285, 306, **308**, 327, 335.
Salaverri J., 363.
Salazar F. Q. de, **126**, 133, 134, **135** 243, 245, 246.
Sales M., **92**.
Salmanticenses, 33, 44, **46**, 58, **81**, 100, **113**, **116**, 238.
Salmerón, **7**, 110, 21, 22, 26, 33, 35, 38, 40, 41, **46**, 47, 49, 51, 52, 55, 56, 59, 61, **63**, 64, 66, 67, 69 81 83, 86 **94**, 96 102, 104, **106**, 107, 114, 119, 138, 155.
Sánchez Agesta L., 380.
Sánchez, 191, 116.
Sarabia J. M., 363.
Sardagna, **67**.

Sasse J., **26**, **40**, 50, **54**, **59**, 63, **91**, 92, **93**, 97, **109**, **192**.
Sauvé C., 385.
Schmier, **43**.
Schmit, 9, 69.
Schmidt W., 366.
Schram, 128.
Schuster A. I., 383.
Scoto, 299, 302, 308, 309, 335.
Silvestre, 220, 304.
Silvio, 138, **139**.
Simmonet E., 44, **65**, **100**, **107**, **115**.
Siuri M., **43**, **53**, 57, **65**, 49, 89, 103.
Soares, 234.
Sobanio, **21**, 23, **24**.
Solana M., 362.
Soler de M., 386.
Solís, **11**.
Sommervogel **133**, 270.
Sotillo R., 364.
Soto D., 15, **112**, 347, 349.
Stapleton, 14, 34, 53, 57, 61, 66, 67, 78, 79, 94, 95, 98, 101, 102, 103, 104, 107, 113, 115, 116, 119.
Suárez F., 218, 221, 226, 238, 255, 257, 261, 275, 295, 298, 309, 316, 335, 340, 33, 44, 48, 51, 61, 64, 66, 67, 69, **113**, 114, 116, 124, **129**, 130, **131**, 132, 133.
Svario F., 26, **99**, **113**, **116**.
Sylveira, 45, 89, 95, 96, **107**, **113**, 103.
Sylvio, 40, **46**, **66**, **99**, **115**, **61**.

Tanner A., 40, 48, **66**, **67**, 108 **113**, **115**, **116**, 125, 238.
Tapia, 34, 115, 155.
Tapper R., 26, 28.
Tatareto P., **112**.
Teofilacto, 23, 65, 80, 84, 101.
Tepe, 61 **62**, 63, **67**, 91, **109**.
Tertuliano, 170.
Theiner, **10**.
Tirino, 41, **46**, **53**, **115**.
Toledo F., **46**, 47, 48, 53, 57, 59, 61, **67**, 68, 75, 77, 86, **94**, 96, 98, 101, 104, **106**, 107, 113, 115, 116, 122, 190, 220, 223.
Tomás de A. Santo, **7**, 11, 14, 20, **21**, 122, 123, 125, 129, **160**, 230, 256, **275**, **276**, **278**, **285**, **289**, 302, **305**, **312**, 232, 324, 334, 335.
Tomás de V. Santo, 132, 136.
Torquemada J. de, 12, 19, 20, 112.
Torres A., 371.
Torres L., 21, **23**, **24**, 34, 55, **61**, **65**, 75, **89**, **94**, 95, 102, 114, 126, 132, 133, 134, 252, 137, 139.
Tournely H., **6**, 32, 42, **53**, **63**, 65, **66**, **100**.
Tourlot N., **43**.
Trullench J., **39**.
Trujillo, 10, **21**, 22.

Urdanoz T., 344.
Uriarte J. E., 218.

Valderrábano J., 147, 149.
Valencia G. de, **46**, 59, 61, 67, **107**, **113**, **115**, **116**, 124, 125, 132, 224, 226, 257, 303, 309.
Vázquez G., **107**, **108**, 113, 115, **116**, 131, 191, 215, 218, 221,

226, 230, 232, 234, 236, 240, 245, 249, 252, 254, 256, 264, 266, 276, 277, 285, 298, 299, 309, 326, 327, 335, 340.
Vega, **134**.
Velázquez **39**, 87, 102, **113**, 117.
Vera F. J. A. de, 127, 135.
Vigano M., 359.
Vigerio, **112**.
Villalobos, **39**, **107**, **115**.
Villeta, 10.
Viva D., **43**.
Vives J. L., 345.

Wadding, **19**.
Waldense, 8, 12, 18, 20, 66, 112.
Weiss J. ,**160**.
Weitenauer, 45, 100.
Wenceslao, 110.

Yala Utrilla J. F., 360.

Zapelena T., 363.
Zúñiga F. de, 239.

ÍNDICE DE MATERIAS

J. Tapia. El sentido eucarístico del capítulo sexto del Evangelio de S. Juan en los teólogos postridentinos 5

I. La exégesis del capítulo sexto hasta el Concilio de Trento inclusive 5

II. El sentido literal de Jn. 6 en los teólogos postridentinos. 26

III. La unidad del discurso en la interpretación realista . . 69

IV. Principales dificultades en la interpretación real de Jn. 6. 105

Epílogo 118

J. A. de Aldama. ¿Gozó de la visión beatífica la Santísima Virgen alguna vez en su vida mortal? 121

M. Nicolau. Un manuscrito concerniente a las Reglas de la Compañía de Jesús y al P. Jerónimo Nadal 141

R. S. de Lamadrid. Vázquez y la inseparabilidad del contrato y el sacramento en el matrimonio 191

L. Gómez Hellín. La libertad divina según los primeros teólogos jesuítas. 217

Textos inéditos.

L. Gómez Hellín. El Cardenal Juan de Lugo S. I. El acto libre de Dios. 269

Bibliografía.

I. Historia de la Teología en el período 1500-1800. 343

II. Obras diversas 363

Indice de personas